MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81351-6

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

EWALD, PAUL

TITLE:

DER EINFLUSS DER STOISCH-CICERONIAN-ISCHEN...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1881

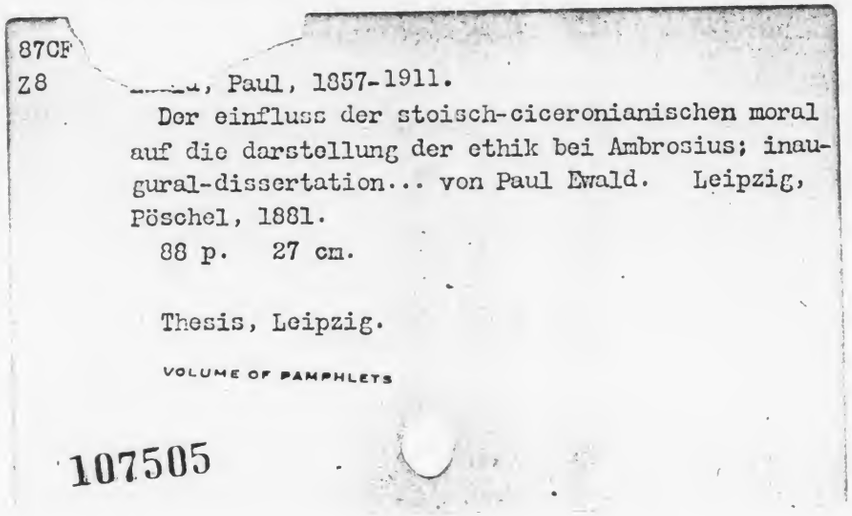
Master Negative #

93-81351-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



87CF
Z8 [illegible], Paul, 1857-1911.
Der einfluss der stoisch-ciceronianischen moral auf die darstellung der ethik bei Ambrosius; inaugural-dissertation... von Paul Ewald. Leipzig, Pöschel, 1881.
88 p. 27 cm.

Thesis, Leipzig.

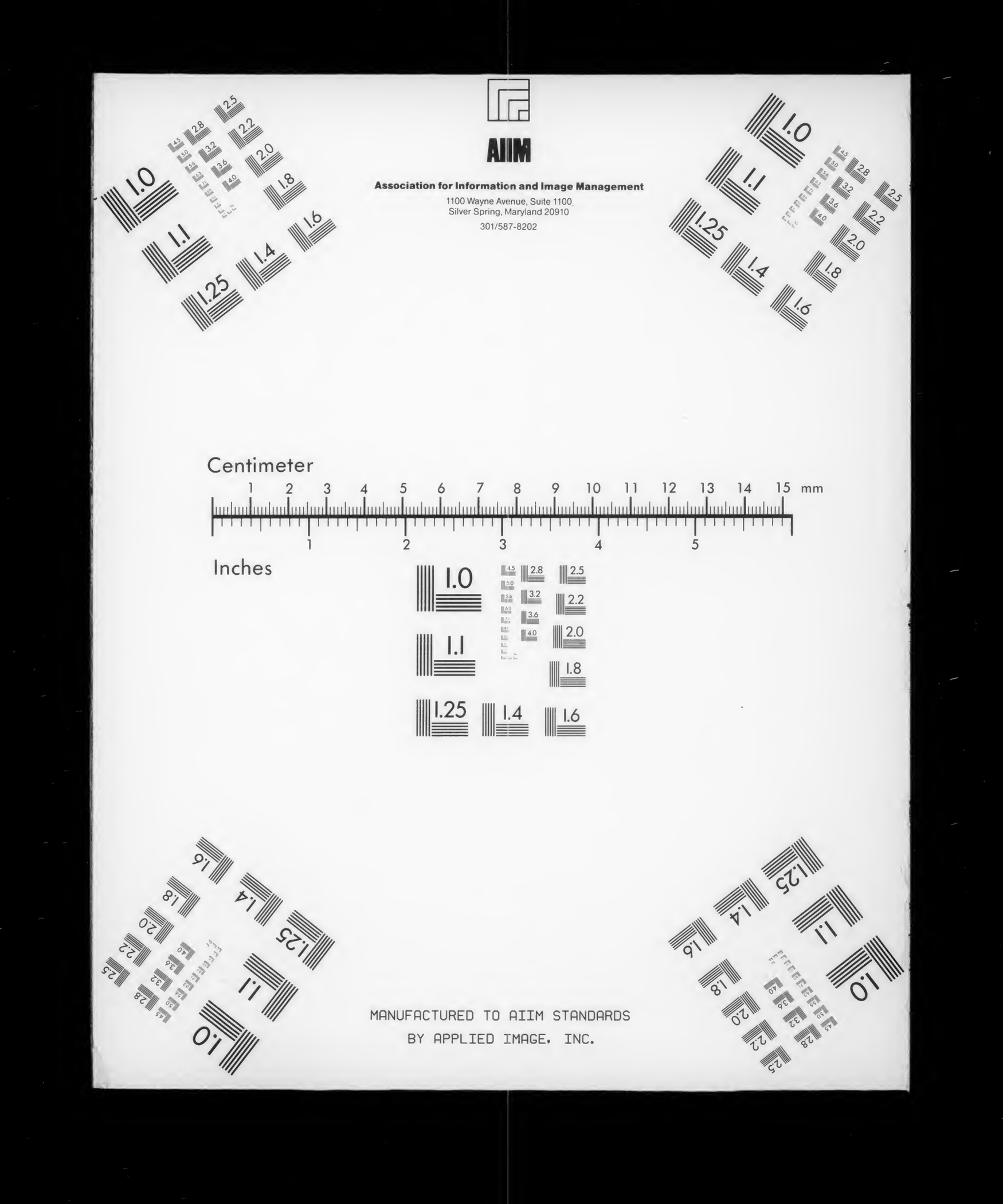
VOLUME OF PAMPHLETS

107505

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 1/x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 5-6-93 INITIALS MV
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

No 2 87CF
Z 8

DER EINFLUSS

DER

STOISCH-CICERONIANISCHEN MORAL

AUF DIE

DARSTELLUNG DER ETHIK BEI AMBROSIUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

AN DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

PAUL EWALD.

LEIPZIG

DRUCK VON PÖSCHEL & TREPTE.

1881.

SEINEM VATER

HERRN GUSTAV EWALD

IN TREUER LIEBE

DER VERFASSER.

Vorwort.

Mit der von uns im Folgenden anzustellenden Untersuchung berühren sich eine Anzahl vorhandener Arbeiten. Eine derselben (Bittner, de Ciceronis et Ambrosii officiorum libris. Braunsberg 1849) ist leider nicht in unsere Hände gelangt. Dagegen ward Einsicht genommen von folgenden vier Schriften: Dom. Leitmeir, Apologie der christlichen Moral, Darstellung des Verhältnisses der heidnischen und christlichen Ethik zunächst nach einer Vergleichung des ciceronianischen Buches „de officiis“ und dem gleichnamigen des heil. Ambrosius. Augsburg 1866. — Hasler, Ueber das Verhältniss der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung etc. München 1866. Jenes eine von der münchener theologischen Fakultät gekrönte, dieses eine von derselben belobte Preisschrift. Ferner: Joannes Draeseke, M. Tullii Ciceronis et Ambrosii episcopi Mediolanensis de officiis libri tres inter se comparantur, abgedruckt in der Rivista di filologia eccl. IV. Turin 1875. — Reeb, Ueber die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Vergleichung ihrer Schriften de officiis. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen heidnisch-philosophischer und christlicher Ethik. Zweibrücken 1876. (Programmschrift.) — Diese vier Arbeiten verfolgen alle mehr oder minder die Tendenz, welche Leitmeir in dem Haupttitel seiner Schrift ausspricht,

nämlich eine Apologie der christlichen Moral zu geben, und es soll dies geschehen auf Grund einer Vergleichung der „christlichen“ Pflichtenlehre des Ambrosius mit der „heidnischen“ des Cicero. Danach sollte man erwarten, dass des Ambrosius Schrift wirklich wohl geeignet sei, die christliche Moral zu repräsentieren. Nun sagt aber Reeb (l. c. p. 15), dass die enge Anlehnung an Cicero, wie sie dem Ambrosius beliebt hat, eine auf den Inhalt der christlichen Sittenlehre nicht passende Einteilung herbeiführte, und (p. 13) dass die allzugrosse Abhängigkeit von Cicero den Ambrosius dem Inhalte der christlichen Moral nicht immer gerecht werden lasse. Desgleichen weist Leitmeir hie und da, wenn schon scheinbar ungern, auf einen Einfluss der Antike bei Ambrosius hin, während es andrerseits bei ihm häufig begegnet, dass, was als Vorzug der christlichen Anschauung gerühmt wird, nicht aus Ambrosius, sondern anderwärtsher, aus biblischen und kirchlichen Schriften belegt wird[1]), so dass man denn hier wie dort wohl den Eindruck gewinnt, dass des Ambrosius Ethik doch nur in bedingter Weise als Vertreterin christlicher Moral zu brauchen sein dürfte. — Doch scheint diese Consequenz keiner der genannten vier Autoren sich klar gemacht zu haben, und noch viel weniger kommt es ihnen in den Sinn, dem etwaigen Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei unserem Kirchenvater irgendwie eingehend nachzuspüren. Man begnügt sich vielmehr, beiläufig darauf hinzuweisen, um dafür die spezifisch christlichen Gedanken, welche sich bei Ambrosius, sei's in vereinzelten Aeusserungen, sei's in ganzen Gedankenzügen, finden, an's Licht und widersprechenden oder abweichenden Gedanken Cicero's gegenüber zu stellen, getreu

[1]) Die verschiedensten Autoritäten — bis herunter auf die Akten des Tridentiner-Concils — werden von Leitmeir als Belege für die der heidnischen gegenübergestellte christliche Anschauung herbeigezogen, wozu ihn allerdings der Titel einer Abhandlung in gewissem Grade berechtigt.

der Tendenz, eine Apologie der christlichen Moral zu liefern.[1]) — Kommt nun hinzu, dass die genannten Arbeiten fast ausschliesslich die Darstellung der Officien des Cicero und des Ambrosius in Betracht nehmen, so dürfte eine Untersuchung wie die unsere wohl am Platze sein.

[1]) Am unbefangensten ist das Urteil Reebs. Immerhin dürfte auch seine Arbeit unsere Untersuchung nicht überflüssig machen, zumal er nicht eigentlich die „Darstellung der Ethik“, sondern „die Grundlagen des Sittlichen n. Cic. u. Ambr.“ in's Auge fasst. Dazu kommt, dass er, „um nicht die Grenzen einer Programmschrift allzuweit überschreiten zu müssen, von der Erörterung des Pflichtbegriffs, sowie der einzelnen Arten der Pflichten Umgang nimmt.“

I. Die „stoisch-ciceronianische“ Moral.

Wir können uns hier natürlich nicht weitläufig über Cicero's philosophische Ansichten auslassen. Das gehört in die Geschichte der Philosophie.[1]) Nur einige Andeutungen sollen gegeben werden darüber, warum und in welchem Sinne wir von einer stoisch-ciceronianischen Moral reden zu dürfen glauben.

Diejenige Schrift Cicero's, welche für unsere Untersuchung überhaupt die wichtigste ist, die drei Bücher von den Pflichten, kann uns als Ausgangspunkt dienen.[2]) Denn Form und Zweck dieser Schrift lassen mit Recht annehmen, dass wir hier den eigensten Anschauungen Cicero's über ethische Fragen begegnen.[3])

Da ist denn nun klar: Nicht allein die eigene Aeusserung unseres Schriftstellers, dass er bei dieser Untersuchung

[1]) Vergl. über Cicero's philosoph. Anschauungen neben den bekannten Darstellungen der Geschichte der Philosophie: Hand, Art. Cicero bei Ersch und Gruber, Ser. I, 17. p. 226 ff.; Feuerlein, die philos. Sittenlehre. I, p. 220 ff.; Kühner, Ciceronis in philosophiam merita; auch Herbart, Werke XII, v. Kirchmann's Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der ciceron. Schrift de finibus u. A. m.

[2]) Wir citieren nach Buch und Paragraphen, die Kapiteleinteilung unberücksichtigt lassend. Dasselbe gilt von den Citaten aus Ambrosius' Schriften; vergl. darüber die später gegebene Notiz.

[3]) Damit soll nicht gesagt sein, dass Cicero etwa zu anderer Zeit nicht könne anderer Ansicht gewesen sein. Er wurde in der That „von mancherlei Wind der Lehre“ umgetrieben. — Doch bleibt für uns die in den Officien niedergelegte Anschauung unter allen Umständen wichtig, weil, wie wir sehen werden, Ambrosius sich an dieses Buch besonders eng anschliesst und somit gerade, was die Officien besagen, für ihn und uns am interessantesten sein muss.

vor Allem den Stoikern folge (off. I, 6. cf. III, 20)[1]), sondern auch der bewusste und notorisch enge Anschluss an des Panaetius Schrift über denselben Gegenstand[2]) und da, wo ihn diese Vorlage verlässt, die wahrscheinliche Benutzung des Posidonius und anderer Stoiker[3]) lassen ihn von vornherein der stoischen Ethik geneigt erscheinen.[4]) Dass er darum noch nicht, auch nur als Ethiker, der stoischen Schule zugezählt werden darf, ist selbstverständlich. Er bleibt immerhin Eklektiker, aber er nimmt eben in der Moral, und besonders in den Ausführungen der Officien, stoische Gedanken auf, wenn er auch in manchen Stücken sich Abweichungen gestattet nicht nur von der Stoa strikter Observanz, sondern wohl auch von Panaetius, welcher bekanntlich selbst nicht mehr zu den „alten“ Stoikern gezählt werden darf. — Nun könnte man allerdings hinweisen auf jene Kritik, welche Cicero, vielleicht selbständig, jedenfalls mit Recht, an den stoischen Prinzipien übt, da nämlich, wo er zeigt, wie die Stoiker sich in einen Widerspruch verwickeln, wenn sie einmal die Tugend schlechthin als das „naturgemässe Leben“ bestimmen und zum andern doch auch Solches als naturgemäss anerkennen, was nach ihrer eigenen Aussage nicht zur Tugend gerechnet werden darf (bes. de fin. IV, 25 ff.).[5]) Diese Kritik aber, so treffend sie ist, hat unseren Philo-

[1]) Die Verklausulierungen in akadem. Sinne haben nicht viel zu bedeuten. cf. Zeller, III, 1. 2. Aufl. p. 580 f. Die 3. Aufl. des Zeller'schen Buches bietet an den einschlagenden Stellen nichts Neues.

[2]) cf. I, 7 ff. II, 88. III, 18 u. ö.

[3]) cf. u. A. Kühner, l. c. p. 110 f. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur. 3. Aufl. p. 351. Beide auch für die vor. Anmerkung.

[4]) Man vergl. hierzu das Urteil F. A. Wolf's über das 5. Buch der Tusculanen, welches seinem Hauptinhalte nach (c. VIII—XXVIII) der Verteidigung der stoischen Lehre von der Autarkie der Tugend gewidmet ist: „Dies Buch ist bei Weitem das schönste, sowohl was die Sachen als was die Darstellung betrifft. Es scheint so in einem Zuge, recht con amore geschrieben.“

[5]) cf. Zeller, l. c. p. 589. Ritter, Gesch. der Philos. IV, p. 131.

sophen doch nicht von den stoischen Gedanken losmachen können. Wo er, wie Wolf sagt, „con amore“ redet, schlägt der stoische Standpunkt immer wieder durch, und selbst da, wo er, besonders bewogen durch praktische Bedenken, die peripatetische Ansicht vom höchsten Gut und den Gütern adoptiert, liebt er es, an den stoischen Ausdrücken festzuhalten, die stoische Lehrform von den *προηγμένα* sich aneignend.[1])

Während er nun so in der Richtung stoischer Gedanken sich bewegt, kommt ihm aber, und dies ist höchst interessant und für unseren Zweck besonders wichtig, unbewusst und unvermerkt eine Abweichung, welche allerdings aus einer Eigenart des stoischen Systems sich erklärt. — Es ist nämlich in der That nicht zu leugnen, dass der stoische Begriff der Sittlichkeit, der Tugend, wenn nicht inhaltslos — denn Inhalt empfängt er von den Trieben her, welche als von der Vernunft harmonisch geleitet gedacht werden — so doch nur subjektiv bestimmt ist. Denn dass die Vernunft des Einzelnen als mit der allgemeinen, der Weltvernunft homogen gefasst wird (eine *ἀπόῤῥοια* der göttlichen), welch' letztere doch im Grunde wieder für den Menschen nach dem subjektiven Urteil der individuellen Vernunft inhaltlich sich bestimmt, enthebt jenen Begriff der Tugend, d. i. des vernunftgemässen Lebens, doch nicht der Unbestimmtheit, welche sich denn auch historisch innerhalb der stoischen Schule Ausdruck gegeben hat. — Nun wird dieser Mangel da we-

[1]) Vergl., was Ritter hierüber treffend bemerkt, l. c. p. 151 f. — Es ist übrigens psychologisch interessant, den inneren Kampf zu verfolgen, der den Cicero bald der stoischen, bald der peripatet. Ansicht zuneigen lässt. Nur daraus, dass es wirklich ein Kampf war zwischen Ideal und Empirie, erklärt sich der gereizte Ton, in welchen die Polemik gegen Zeno wohl verfällt. cf. de fin. IV, 50 ff., wo Cicero den Versuch macht, die ganze Differenz zwischen der Stoa und den Peripatetikern auf einen verwerflichen Wortstreit zurückzuführen.

niger fühlbar werden, wo, wie bei den Griechen, ein feinsinniges ästhetisches Gefühl, welchem die Harmonie der Triebe, jene *συμφωνία*, jene *εὔροια βίου*, ihrem etwas nebulosen Dasein zu entheben und im praktischen Leben auszuwirken nicht schwer werden konnte, dem sittlichen Urteil zu Hülfe kam. Das *καλόν* der Griechen wird nie und nirgends von dieser, der griechischen Eigentümlichkeit entstammenden, ästhetischen Bestimmtheit freigesprochen werden können.[1]) Anders bei dem Römer! — Es ist gewiss nicht von ungefähr, dass hier das sittlich Gute in den Worten „honestum, honestas“ seinen Ausdruck findet. Wenn Zeller (l. c. III, 1. p. 590) gegen die Betonung dieser Worte Einspruch erhebt und sich dabei „teils auf eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs“ zurückzieht, so scheint er doch wohl nicht genügend zu berücksichtigen, dass der Sprachgebrauch durchaus nichts Zufälliges ist. Und was speziell den Cicero betrifft, so hätte derselbe, mag man auch „die grenzenlose Unbestimmtheit seiner Uebersetzungen technischer Ausdrücke“ mit Recht rügen[2]), bei seinem „Geschick und Takt nach der sprachlichen Seite“ ganz gewiss einen anderen Ausdruck gewählt, wenn er den Begriff des „honos“, der sich ihm an Stelle des ästhetisch Schönen aufdrängt, vermeiden wollte. Dies konnte ihm als Römer aber gar nicht in den Sinn kommen. Und darnach bemisst sich, wie das „teilweise Zugeständniss an den römischen Volksgeist“, von dem auch Zeller redet, und das eben schon im Sprachgebrauch sich Ausdruck giebt, zu verstehen und wieweit es zu erstrecken ist. Es tritt nämlich wirklich etwas den stoischen Gedanken-

[1]) Allerdings das stoische Zeitalter weist, wie überall, so auch in ästhetischer Hinsicht einen Verfall auf. Der Geschmack ist prüde geworden; man denke an die stoische Verwerfung auch der gemässigten Affekte, an die „Apathie des Weisen“. Doch zeigt sich allerdings gegenüber diesen zum Cynismus neigenden Sätzen eine gesunde Reaktion durch Einführung der „*εὐπάθειαι*“ in die stoische Ethik.

[2]) cf. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie. p. 52.

folgen Fremdes in die ciceronianische Moral ein. — Und hiergegen wird man sich nicht berufen auf die Einführung des decorum (*πρέπον*) als eines dem honestum nahezu gleichwertigen Begriffes. Allerdings weist ja dieses Wort auf eine zwar immerhin noch spezifisch römisch geartete, aber doch ästhetische Beurteilungsnorm für das Sittliche zurück. Jedoch es tritt eben nur neben das honestum und ist obendrein so wenig frei von dem Bestimmtsein durch dieselben Autoritäten, die beim honestum sich geltend machen, dass es wenig geeignet erscheint, jenes durch die Wahl des letzteren Ausdrucks indicierte Moment zu paralysieren.[1]) Eben dieses Moment aber macht sich besonders da geltend, wo Cicero direkt an das sittliche Bewusstsein seines Volkes oder wohl auch, kosmopolitisch angehaucht wie er ist, der Menschheit appelliert, event., da bei dem sittlichen Verfall seiner Zeit eine solche Berufung ihr Bedenkliches hatte, den Geist vergangener Zeiten, das Bild altrömischer Sitte und Sittlichkeit heraufbeschwört. So kann es denn geschehen, dass er das Sittliche als das „Lobenswerte“ fassend geradezu den Ruhm als treibendes Motiv der Tugend hinstellt, dass ihm die Billigung der Probierstein des Sittlichen wird. Und jene Stellen, wo von der Billigung seitens Anderer abstrahiert

[1]) Ritter (l. c. IV, p. 159 ff.) findet, wie es scheint, gerade in der Bezeichnung des Sittlichen als decorum „die Rücksicht auf die Billigung der Mitmenschen“ besonders scharf ausgesprochen und verweist dafür auf off. I, c. XXVIII. — Nun ist ja unleugbar: Auch das decorum tritt mit dieser Rücksicht auf (ähnlich dem griech. *πρέπον*), aber nicht in erster Linie. Vielmehr ist auch die von Ritter angezogene Stelle zunächst nur ein Beleg für die ästhetische Natur des decorum, aus der erst folgt, dass allerdings diesem das „non offendere homines“ im Unterschied von dem „non violare“, das beim honestum statt hat, zugeschrieben wird. — Ganz klar zu Tage tritt übrigens jene ästhetische Bestimmtheit des decorum da, wo es in Parallele gestellt wird mit der venustas und pulcritudo corporis (l. c. § 95. cf. § 98), weiter in der Auswahl der Materien, welche c. XXVII ff. von Cicero behandelt werden.

und das eigene Gewissen als das Tribunal, vor dem das sittliche Handeln sich zu rechtfertigen hat, bezeichnet, ja vor der Beistimmung der Majorität gewarnt wird (tusc. II, 63 u. ö.), können an dem Gesagten nichts ändern. Diese Warnung erklärt sich aus demselben Grunde, aus dem Cicero, von seiner Zeit absehend, auf das alte Rom zurückgriff, als wo das Sittliche eben wirklich noch das war, was Ehre bringt. Und was den Rekurs auf das Gewissen betrifft, so ist es doch im Grunde ganz gleich, ob ich mich auf die Zustimmung solcher Menschen verlasse, denen ich eine richtige sittliche Erkenntniss zutraue, oder ob ich die Beurteilung[1]) meines Handelns meinem Gewissen vindiciere, d. h. mir selbst zum Anderen werde. — Immer also kommt es dem Cicero darauf an, eine die Handlung begleitende Billigung, Ehre vor sich und Anderen zu finden. Das ist echt römisch. Das Tribunal aber, von dem solche Billigung ergeht, mag es als Volksbewusstsein oder Einzelgewissen gedacht sein, ist seinerseits wiederum durchaus national und social bestimmt. Und diese Autorität ist es, welcher Cicero direkt und indirekt unwillkürlich sich unterstellt, die Autorität römischer Sitte, römischer Ehr- und Anstands-Begriffe. Und das ist es, was wir meinten mit der „unbewussten Abweichung, welche durch die Eigenart des stoischen Systems sich erkläre.“ — So ist es denn auch nicht verwunderlich, wenn wir sehen, dass „der sittliche Standpunkt der ciceronianischen Officien sich wenig über die conventionellen römischen Begriffe erhebt“ (Teuffel l. c. p. 351), lassen sich doch diese leicht den unbestimmten stoischen Normen der Natur- und Vernunftgemässheit substituieren.

Mit diesen Andeutungen möge es genug sein.[2]) Nicht

[1]) Denn nur um Beurteilung von Geschehenem handelt sich's. Als inneres Gesetz erscheint das Gewissen noch nicht bei Cicero. cf. Kähler, das Gewissen I, 1. p. 60 ff.

[2]) In ihren Consequenzen ist freilich die zuletzt besprochene unwillkürliche Abweichung Cicero's von der Stoa nicht nur der Art, dass

dass Cicero ein Stoiker gewesen, wollten wir nachweisen, sondern nur zeigen, dass und wie von einer „stoisch-ciceronianischen“ Moral gesprochen werden kann. — Was das Einzelne betrifft, so können wir darauf hier nicht eingehen. Wir wenden uns zu Ambrosius. —

II. Ambrosius.

Zu einer Vergleichung des ambrosianischen Buches „über die Pflichten der Geistlichen“ [1]) mit dem des Cicero „de

etwa bloss eine Lücke des stoischen Systems damit ausgefüllt würde, jene Lücke, welche sich bei jeder Ethik, die keine Normen ausser dem Subjekte kennt, wird finden müssen, und welche bei der Stoa selbst schon in ähnlicher Weise, wie von Cicero, mit national-griechischen Begriffen war ausgefüllt worden, — nein, diese Abweichung greift viel tiefer, den stoischen Grundsatz von der Genugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit zerstörend. Die Handlung und die sie begleitende Befriedigung treten aus einander. Die letztere tritt ein als hervorgerufen durch ein anderes, als das handelnde Subjekt, oder wenn durch dieses selbst, so doch nur mit Reflexion auf ausser ihm liegende Autoritäten. -- Geibel sagt einmal:

Zweck? das Kunstwerk hat nur einen,
Still im eignen Glanz zu ruhn;
Aber durch ihr bloss Erscheinen
Mag die Schönheit Wunder thun.

Cicero's Tugend hat es verlernt, „still im eignen Glanz zu ruhn;“ dagegen will sie durch ihr Erscheinen Wunder thun. — Doch hat Cicero selbst derartige Consequenzen sich in keiner Weise klar gemacht. Ohne es zu merken ist er den stoischen Gedankenfolgen untreu geworden. — Man vergl. übrigens zu den vorstehenden Erörterungen bes. Feuerlein, l. c. p. 224 ff., mit dessen Sätzen wir uns in vielen Punkten begegnen.

[1]) Verfasst hat Ambrosius diese Schrift gegen Ende seines Lebens (cf. Migne, patrol. lat. XVI, p. 17 ff.). — Was den Titel angeht (nach gewöhnlicher Annahme: „de officiis ministrorum ll. III“), so behält auch Krabinger (treffl. Separatausgabe der Officien des Ambrosius. Tübingen 1857) gegen das Zeugniss der ihm vorliegenden Mss. mit den Maurinern den Gen. ministrorum bei. Augustin

officiis“ fordern Titel und Anlage [1]) beider Bücher von selbst heraus. Aber mehr! Demselben Stande, demselben Volke, wie Cicero, ist unser mailändischer Bischof entsprossen. Ja, so wenig sich auch in moralischer Beziehung die beiden Männer ähneln, Cicero, der wenn nicht wankelmütige, so doch wenigstens schwache Charakter, Ambrosius, die in sich geschlossene, fest und unbeirrt ihren Weg gehende Persönlich-

und Cassiodor haben ihn, wie es scheint, nicht gelesen (cf. die bei Krabinger, praef. p. III abgedruckten Zeugnisse). Jedenfalls ist die Streichung desselben, wenn vielleicht auch vom textkrit. Standpunkt aus ungerechtfertigt, eine sachgemässe Korrektur, da es sich durchaus nicht nur um die Pflichten der ministri in dem Buche handelt (cf. Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, III, p. 42—78).

[1]) Beide Schriftsteller reden l. I vom honestum, l. II vom utile, l. III von der etwaigen Collision des honestum mit dem utile. — Nach einer zum Teil wohl an gehaltene Predigten sich anschliessenden Einleitung, in deren Verlaufe schon ein Teil der die temperantia betreffenden Erörterungen vorweggenommen wird, geht Ambrosius zur Besprechung der vier Cardinaltugenden über, meist im engsten Anschluss an Cicero die aus ihnen sich ergebenden Pflichten behandelnd, hie und da kurze Untersuchungen prinzipielleren Charakters einstreuend. — l. II giebt zuerst — was bei Cicero an diesem Ort fehlt und fehlen durfte — in § 1—21 eine Auseinandersetzung über das höchste Gut. Dann folgt die Untersuchung über das utile, welche bei Cicero, cap. III ff. sich findet, und über die Pflichten, welche aus dem utile resultieren. — Die Collisionsfälle, die Cicero l. I u. II je am Schluss kurz berührt, finden bei Ambrosius nicht in besonderen Abschnitten Berücksichtigung. — In l. III ersetzt Ambrosius des Cicero Auslassung über seine unfreiwillige Musse durch einen Excurs über die rechte Musse, die dem Gottinnigen Christen möglich und förderlich ist. Dann folgt er weiter seinem Vorbild, indem er die Frage erörtert, ob eine wirkliche Collision zwischen dem honestum und dem utile möglich. Weil Cicero hierbei gelegentlich auf die, schon l. I berührte, stoische Unterscheidung zwischen mittleren und vollkommenen Pflichten zurückkommt, so lässt auch Ambrosius eine Bemerkung über diesen Punkt hier noch einmal einfliessen. Nachdem sodann die Frage nach der Möglichkeit einer Collision des utile mit dem honestum verneint und der darüber aufgestellte Satz weiter begründet ist — alles, wie bei Cicero — folgt eine Behand-

keit, in mancher Beziehung treffen doch auch ihre Individualitäten zusammen.[1]) Beide sind sie mit einem auf's praktische Leben gerichteten Sinn begabt und haben auf dem praktischen Gebiet und, was damit zusammenhängt, auf dem Gebiet der öffentlichen Rede ihre Stärke. Beide fruchtbare Schriftsteller haben sie doch als solche auf wissenschaftlichem Gebiete wenig Originales geschaffen.[2]) — Und

lung einzelner Collisionsfälle, wiederum nach ciceronianischem Vorgang. — Die besonders in die Augen springenden Unterschiede zwischen den zwei Schriften in formaler Beziehung lassen sich dahin zusammen fassen, dass bei Ambrosius sich hie und da besondere Vorschriften für die Kleriker finden, während die entsprechenden Vorschriften für die Staatsmänner, die Cicero hat, fehlen, dass an Stelle der von diesem eingeführten Anekdoten aus der Profangeschichte meist biblische Erzählungen treten, endlich, dass bei Ambrosius häufig Bezug genommen wird auf biblische Moralvorschriften. — Sehr oft aber findet ein wörtlicher Anschluss an Cicero statt. — Wir werden, das sei hier beigefügt, auch bei Ambrosius, wie schon gesagt, nur nach Buch und Paragraphen citieren, und zwar nach Migne, patrologia lat. XIV—XVII. Auch in den Citaten aus den Officien folgen wir dieser, nicht der Krabinger'schen Separatausgabe, deren Paragraphierung insofern von der bei Migne beliebten abweicht, als nicht, wie in letzterer Ausgabe, I, 178 und III, 101 doppelt gezählt werden. Krabinger ist also in diesen beiden Büchern von dem betreffenden Paragraphen ab je um einen Paragraphen voraus.

[1]) Das Urteil, welches Ständlin (l. c. p. 44) über Ambrosius fällt, könnte wörtlich so über Cicero geschrieben sein: „Ohne glänzende Talente zu den Wissenschaften, und ohne Philosoph zu sein, war er doch ein sehr fähiger und gewandter Kopf, und wo es mehr auf einen gesunden Blick, auf Beobachtung, auf das Praktische, als auf Gelehrsamkeit und tiefes Eindringen ankam, da glänzte er auch am meisten."

[2]) Von Ambrosius gilt das in noch höherem Grade als von Cicero. Die meisten seiner Schriften stützen sich auf ältere Vorlagen, besonders griechischer Väter. So folgt er dem Clemens Alexandrinus, dem Origenes, dem Basilius, dem Cyrill u. a. — Unter den ausserkirchlichen Schriftstellern, an die er sich hält, ist besonders Philo von Alexandrien zu nennen. Dass er in den Officien, wenigstens formal, sich an Cicero anschliesst, ist bereits oben nachgewiesen. — Von Johannes Chrysostomus, dem grossen Rhetor und Kirchenmanne, Zeit-

des Ambrosius Bildungsgang! Von Haus aus der Jurisprudenz und einer öffentlich-politischen Wirksamkeit bestimmt, musste er wohl zu Hause sein in der heidnischen Philosophie, vor allem auch in der noch in jener Zeit und besonders wohl in den Kreisen römischer Rechtsgelehrten einflussreichen stoischen. Wie eingehend diese Kenntniss war, wissen wir nicht, auch nicht, ob sie durchgängig den Quellen entstammte oder in der Hauptsache etwa durch Cicero's compendiarische Darstellungen vermittelt war.[1]) Pau-

genossen des Ambrosius, sagt Ständlin (l. c. p. 226) wohl nicht mit Unrecht eine Abhängigkeit gegenüber der Stoa aus. Wir erwähnen das hier, weil er in mancher Beziehung dem Ambrosius ähnelt.

[1]) Die Art, wie Ambrosius off. I, 132 eine stoische Ansicht einführt, mit dem Satze nämlich: „quo in loco ajunt placuisse Stoicis", worauf dann Cicero's Worte (off. I, 22) folgen, kann darüber nichts entscheiden. — Dass er Plato's Staat gelesen hat, sagt unser Autor ausdrücklich (de Abrah. I, 2) und von anderen griechischen Schriften ist es nicht unwahrscheinlich, wie Ambrosius denn überhaupt mancherlei literarische Kenntnisse verrät. — Ob er mit den Schriften der jüngeren Stoa genauer bekannt war, bleibt mindestens zweifelhaft. Wohl werden wir einmal Gelegenheit haben — bei den Auseinandersetzungen über den Zorn nämlich — Seneca zu vergleichen. Doch ist es nicht wahrscheinlich, dass Ambrosius hier in direktem Hinblick auf und teilweiser Abhängigkeit von Seneca schreibe. Sehen wir doch, wie er jener Geschichte, welche Seneca, de ira I, XV von Socrates berichtet, in Uebereinstimmung mit Cicero (tusc. IV, 78) den Archytas von Tarent zum Helden giebt. — Da nun auch sonst nirgends, soviel wir bemerkt haben, eine direkte Bezugnahme auf einen der nachciceronianischen Stoiker oder eine Polemik gegen dieselben sich nachweisen lässt, weiter auch nie die Nennung eines philosophischen Namens aus dieser Zeit sich findet — von Pythagoras, „qui legitur Socrate antiquior", bis herunter auf Cicero nennt er eine ganze Reihe — so bleibt es nicht unwahrscheinlich, dass Ambrosius diese Späteren höchstens ganz flüchtig kennen gelernt hat. Dagegen wird man die Notiz, welche bei Migne zu off. II, 4 ff. gemacht wird, dass hier Ambrosius seine Darstellung der antiken Anschauungen den ciceronianischen Schriften entnehme, verallgemeinern dürfen und annehmen, dass er überhaupt zumeist aus dieser Quelle schöpfe.

linus bezeichnet ihn ganz allgemein als edoctus liberalibus disciplinis (vita S. Ambr. 5). — Dass nun Ambrosius bei der notorischen Unselbständigkeit seines wissenschaftlichen Denkens und nachdem er, bis in's Mannesalter dem weltlichen Beruf lebend und ungetauft — die Taufe empfing er erst nach seiner Bischofswahl — gewiss sich den Einflüssen antiker Wissenschaft nicht entzogen hatte [1]), mit seinem formellen Uebertritt zum Christentum und seinem Amtsantritt alle spezifisch heidnischen Bildungselemente und Anschauungen über Bord zu werfen im Stande gewesen, bleibt von vornherein unwahrscheinlich, zumal er sich bei aller Geringschätzung der heidnischen Weltanschauung, der „sapientia carnis“ [2]), gar nicht prinzipiell und schroff der Philosophie gegenüber stellen zu müssen glaubte, vielmehr in der bekannten naiven Weise vieler altkirchlichen Schriftsteller die Philosophen einfach als Plagiatoren am alten Testament hinzustellen liebte. [3])

[1]) Er hatte bis zu seinem Amtsantritt in Mailand überhaupt nicht viel mit Theologie sich abgegeben. Klagt er doch selbst, dass er habe lehren müssen, was er selbst noch nicht gelernt hatte (off. I, 4). Wohl hat er dann Tag und Nacht darauf verwandt, diese Lücke auszufüllen (cf. Paulini vita S. A. 38 und die vita ex scriptis collecta b. Migne, XIV, p. 73). Ob er darum radikal mit dem bisher Erlernten gebrochen?!

[2]) Die heidn. Weltanschauung schätzt er gering, und zwar bes. soweit dieselbe materialistisch und materiell gerichtet ist. Im Uebrigen „beweist er dem Cicero und anderen heidnischen Moralisten hie und da eine Achtung, wie man sie nicht leicht bei einem Kirchenvater antreffen wird“ (Ständlin, l. c. p. 46).

[3]) Es finden sich höchst drastische Beispiele hiefür in den Schriften des Ambrosius. Reeb (l. c. p. 16) führt eine Reihe einschlagender Stellen aus den Officien an. Wir verzichten darauf, die Zahl derselben zu vermehren. Ambrosius geht soweit, dass er in den Versen der euripideischen Andromache:

„νεμφευμάτων μὲν τῶν ἐμῶν πατὴρ ἐμὸς
μέριμναν ἕξει, κ' οὐκ ἐμὸν κρίνειν τάδε“

eine Art Plagiat aus der Genesis findet (de Abr. I, 91), ja dass er annimmt, Vergil könne wohl die Bezeichnung auch älterer Sklaven als pueri aus Genesis 24, 2 entlehnt haben! (l. c. I, 82.)

So dürfte denn eine Prüfung der Darstellung der Moral bei Ambrosius auf ihre stoisch-ciceronianischen Elemente nicht ungerechtfertigt erscheinen.

Nur Ein Moment scheint derselben die Berechtigung zu bestreiten, dass nämlich die Einflüsse der stoischen Philosophie auf die kirchliche Wissenschaft nicht erst bei Ambrosius anheben, vielmehr nachgewiesener Massen schon lange vorher [1]), ja nach Einigen schon vor und in dem neuen Testament [2]) sich geltend machten und man darum nicht erwarten sollte, ohne eingehendste Berücksichtigung der gesammten kirchlichen Literatur der ersten vier Jahrhunderte erst hier die Untersuchung einsetzen zu sehen. — Diesem Einwand aber, dessen Gewicht wir keineswegs unterschätzen, ist zu begegnen mit dem Hinweis auf die eigentümliche Stellung der ambrosianischen Darstellung der Ethik innerhalb der Geschichte der christlichen Sittenlehre. Alle nämlich vor Ambrosius seitens kirchlicher Schriftsteller angestellten moralischen Untersuchungen, soweit sie überhaupt auf diese Bezeichnung Anspruch haben [3]), hatten sich auf einzelne, besonders asketische Materien, auf die Fragen nach dem Wert der Ehe, des Fastens, des Gebets etc. bezogen, Materien, welche gerade in des Ambrosius Pflichtenlehre nur beiläufige Erwähnung finden. Fragen prinzipieller Art hatte

[1]) Vor Allem betrifft das die Lehre vom Logos etc. — Zusammenhängend handelt „über den Einfluss des Stoicismus auf die älteste christliche Lehrbildung“ Wadstein in den theol. Studien und Kritiken 1880. H. IV, p. 587—665.

[2]) So neuerlich Winkler in einer kleinen Monographie, welche den vielversprechenden Titel trägt: „Die Stoa eine Wurzel des Christentums“. Doch kommt hier das Christentum nicht zu seinem Recht.

[3]) Basilius, de mor. kann diesen Anspruch kaum erheben, und auch bei Clemens Al. wird man nicht eine Darstellung der Ethik finden wollen.

man nur gelegentlich in dogmatischen Lehr- und Streitschriften und in exegetischen Arbeiten berührt. Es ist darum des Ambrosius Buch von den Pflichten als der erste Versuch einer selbständigen und zusammenhängenden Darstellung der Ethik innerhalb der Kirche anzusehen: eine Art System der Moral, wenn auch der Verfasser das „Kunstmässige" ausdrücklich perhorresciert (I, 116: nos artem fugimus).[1]) Steht es aber so, füllte Ambrosius mit seinem Buche wirklich eine Lücke in der kirchlichen Literatur aus, und musste er demnach als erster innerhalb der Kirche die Grundbegriffe der Ethik zusammenhängend und selbständig entwickeln und formulieren, so wird im Ganzen der Einfluss der älteren Väter auf seine Officien nicht allzugross haben sein können[2]), wenigstens was die darin gegebenen Sätze über die Grundbegriffe der Ethik betrifft, und wird darum unsere Untersuchung, welche von den Officien auszugehen und sich vorwiegend an diese zu halten hat[3]), trotz jenes erhobenen

[1]) cf. Böhringer, l. c. p. 74. — Stäudlin, l. c. p. 44. — Neander, Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik, ed. Erdmann, p. 207: „Doch ist es wichtig, dass durch ihn (A.) zuerst die Hauptbegriffe der antiken Sittenlehre auf die christliche angewandt worden sind." p. 228: „Ambrosius hat das Verdienst, die Untersuchung über die Grundtugenden vom christlichen Standpunkte aus zuerst unternommen zu haben."

[2]) Wir können natürlich die vorambrosianische kirchliche Literatur nicht ganz unberücksichtigt lassen. Doch werden wir nur hie und da Gelegenheit haben, beiläufig auf dieselbe zu verweisen. — Schon dass Ambrosius sich überhaupt eine heidnische Vorlage nahm, ist ein Hinweis darauf, dass die kirchliche Literatur noch kein Werk nach Art seiner Officien aufwies. Sonst hätte er dasselbe gewiss benutzt. — Er selbst hat das Gefühl gehabt, dass er etwas Neues leiste gegenüber nur heidn. Schriften der Art. cf. off. I, 23 f.

[3]) Dass wir uns vorwiegend, ja in manchen Partien fast ausschliesslich an die Officien halten werden, hat seinen Grund nicht darin, dass in dieser Schrift ein späteres Werk unseres Vaters vorliegt, in welchem man ein abgereiftes Urteil und wohlbegründete Meinungen etwa zu finden hoffen dürfte. Denn dies ist gar nicht

Einwandes nicht ganz unberechtigt erscheinen. Doch gesetzt auch: Alles, was von stoisch-ciceronianischen Elementen etwa bei Ambrosius sich finden sollte, sei nur durch Vermittelung oder wenigstens nicht ohne Mitwirkung kirchlicher Schriftsteller in seine Darstellung übergegangen, — was wir übrigens nicht zugeben — diese stoisch-ciceronianischen Ele-

notwendig der Fall. Wohl begegnen wir in verschiedenen Schriften unseres Autors verschiedenen Anschauungen, die sich zuweilen geradezu nicht vertragen, aber diese Verschiedenheiten lassen durchaus nicht einen regelrechten Fortschritt in der Entwickelung der Anschauungen des Ambrosius erkennen. Er folgt vielmehr meist augenblicklichen Eingebungen, wie sie ihm wohl auch auf der Kanzel kamen (ein Teil seiner Schriften weist klärlich auf gehaltene Predigten zurück), oder er lässt sich bestimmen durch ihm vorliegende Schriften Anderer, ohne sich immer der Consequenzen bewusst zu sein, welche sich aus seinen Auslassungen ergeben, so dass, wie es überhaupt oft unmöglich ist, die seinen Aeusserungen zu Grunde liegenden Anschauungen klar und sicher herauszustellen, sich auch eine Entwickelung seiner moralischen Ansichten nicht nachweisen lässt. Es entwickelten sich dieselben eben wirklich gar nicht allmählich zu einem sich immer mehr consolidierenden System, dessen schliessliche schriftliche Fixierung sich dann etwa in den Officien fände. — Und doch haben wir bei unserer Untersuchung uns notwendig an diese zu halten. Denn es kommt uns ja weniger auf schwankende und unbestimmte Anschauungen als vielmehr auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius an, wie selbige für die Folgezeit von Einfluss war. Und diese Darstellung müssen wir doch in erster Linie in der Schrift suchen, welche eben eine Darstellung der Ethik sein will und als solche in der Kirche galt, in den Officien. Nur wo diese nicht ausreichen oder selbst auf andere Schriften des Verfassers zurückweisen, haben wir diese anderen Schriften eingehender zu berücksichtigen. — Jenes Schwanken in den Auslassungen unseres Autors entschuldigt Deutsch (des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung, Programmschr. Berlin 1867. p. 3) allein mit der Unmittelbarkeit, in welcher die Aussagen bei Ambrosius hervortreten, und er meint meist den nur scheinbaren Widerspruch lösen zu können. Oft mag das treffen. Eben so oft ist aber eine solche Lösung nur durch Gewaltmassregeln möglich. — Ambrosius ist wirklich manchmal „unmittelbar", nämlich unmittelbar und ohne viel Reflectieren abschreibend!

mente einmal im Zusammenhang herauszustellen, bliebe eine dankbare und interessante Aufgabe, und das um so mehr, als wir wissen, dass, wie überhaupt Ambrosius „eine der namhaftesten Autoritäten für das Mittelalter“ war[1]), so insbesondere seine Pflichtenlehre[2]) von grosser Bedeutung für die Kirche der Folgezeit gewesen ist.

III. Die Ethik des Ambrosius.

A. Das Entstehen des sittlichen Handelns.

Der Erörterung des Ganzen der ambrosianischen Ethik sei eine kurze Notiz vorausgeschickt über die Art, wie er ganz allgemein das Entstehen des sittlichen Handelns in den Officien darstellt. Zweimal kommt er, wenn auch an beiden Orten nur ganz beiläufig, darauf zu sprechen: I, 98 u. 227 f. Es finden sich, so heisst es da, im sittlichen Subjekt zwei Arten von Regungen (gemini motus), welche zum sittlichen Handeln zusammenwirken, so dass also dieses stets einer doppelten Quelle entstammt (gemina vis). Diese gemini motus aber sind die der cogitationes, wofür weiterhin gewöhnlich der Ausdruck ratio eintritt, und die des appetitus, den die Griechen ὁρμή nennen. — Der appetitus wird sodann als das dem Handeln den Antrieb Gebende beschrieben (ad ali-

[1]) So Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte, Bd. I. p. 423. cf. die selecta testimonia bei Migne XIV, p. 113—120.

[2]) Vergl. die Aeusserungen Augustin's (ep. 82, 21) und Cassiodors (instit. I, 16). — Auch Neander spricht sich an verschiedenen Stellen über die Bedeutung der Officien des Ambrosius aus. — Eine grosse Anzahl von Manuskripten, verschiedene Separatausgaben legen für diese Bedeutung Zeugniss ab. — Noch heute findet das Buch seine Leser, die mit Freuden den seelenkundigen und taktvollen Aeusserungen des Ambrosius über diese und jene Einzelfrage folgen. Jedenfalls ist auch von literar- und cultur-historischem Standpunkt aus angesehen das Buch höchst interessant. cf. Ebert, Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters I, p. 150 ff.

quid agendum impellit atque excitat, motum agendi excutit), während den cogitationes, der ratio eine rein intellektuelle Bestimmung zugeeignet wird (cogitationes verum exquirere et emolere muneris habent). Sind nun beide aber auch spezifisch verschieden (non confusi, sed discreti et dispares), so stehen sie doch notwendig in lebendiger Beziehung zu einander (appetitus rationi subjectus est lege naturae ipsius I, 228). — Es bedarf keines Wortes, in diesen Sätzen stoisch-ciceronianischen Einfluss kenntlich zu machen. Finden wir doch bei Cicero nahezu dieselben Worte (cf. off. I, 101 f., bes. 132 u. ö.)! Nun werden wir zwar die Darstellung des Ambrosius betreffs dieses Punktes späterhin etwas modifiziert sehen, indem wir nämlich bei Besprechung der Lehre von den Affekten neben den stoischen platonisch-philonische Einflüsse finden, besonders in den von Philo direkt abhängigen Schriften, doch bleibt jedenfalls jene Doppelheit von Vernunft und Trieben als Quelle alles sittlichen Handelns gewahrt, und ist die Herübernahme dieser Anschauungsweise aus Cicero schon durch den engen Anschluss an dessen Worte klargestellt. Von welch' tiefgreifender Bedeutung aber diese Anlehnung an die antike Vorlage in einem so fundamentalen Punkte für das ganze System werden musste, ist evident.

B. Vom höchsten Gut und von den Gütern.

Der Anfang des 2. Buchs der ambrosianischen Pflichtenlehre ist der ausführlicheren Behandlung der Lehre vom höchsten Gut oder der Glückseligkeit gewidmet — abweichend von Cicero, welcher, als er seine Officien schrieb, bereits auf andere Schriften seiner Feder über diese Materie verweisen konnte. — Gleich die ersten Worte des Ambrosius sind da von grossem Interesse. Sollen sie doch nach Einigen im Verein mit gleich zu erwähnenden Aeusserungen von vornherein einen prinzipiellen Unterschied zwischen der ambrosianisch-christlichen und aller heidnischen, speziell auch

der ciceronianischen Moral darthun. Es wird nämlich hier die Glückseligkeit im Anschluss an die Schrift bezeichnet als vita aeterna und damit scheinbar das höchste Gut „in's Jenseits verlegt". Vielleicht freilich nur scheinbar! Denn das Andere, dass die vita beata in honestate posita sein soll, wie in demselben Satz zu lesen, will mit dieser Transcendenz nicht recht stimmen, und es scheint, als liefen gleich hier in den ersten Worten zwei verschiedene Gedankenreihen zusammen. Doch wir halten uns zunächst an die Thatsache, dass, mag man die vita aeterna verstehen wie man will, ein eminent religiöses Moment in der Ethik unseres Vaters uns hier begegnet, ein Moment, welches keinesfalls aus der Stoa stammt. Nehme man hinzu die häufige Bezugnahme des Ambrosius auf die remuneratio aeterna. Stellen wie I, 217, wo ächt christlich gesagt ist, dass die Christen sich bewusst sind, nicht für diese, sondern für die zukünftige Welt zu leben, Aeusserungen, wie die (II, 3), dass nur der auctor aeternitatis den wahren Lohn, die vita aeterna, verleihen könne, den wiederholten Hinweis auf den fundamentalen Unterschied, welcher zwischen heidnischer und christlicher Weltanschauung bestehe, so besonders im 9. Cap. des 1. Buches der Off., nehme man, sagen wir, das Alles — und es lassen sich aus den Schriften unseres Vaters zahllose Stellen gleichen Inhaltes beibringen — zu dem II, 1 Gesagten hinzu [1]), so scheint sich in der That die Ansicht derer zu bestätigen, welche in des Ambrosius Darlegungen eine von aller heidnischen, insbesondere stoischen und ciceronianischen Moral

[1]) Nicht so unmittelbar hierher gehört die von Reeb betonte und auch von Ueberweg (Grundriss etc. II, p. 88) angezogene Stelle II, 7: Ibi plenitudo praemii, ubi virtutum perfectio et quaedam in dictis atque factis aequalitas sobrietatis. Denn an dieser Stelle kommt es dem Ambrosius nur darauf an, die Notwendigkeit des Vollkommenseins, der perfectio zu betonen: fides und opera, dicta und facta müssen vorhanden sein, damit die perfectio da sei, mit der verbunden ist die plenitudo praemii.

spezifisch sich unterscheidende Darstellung der Ethik finden wollen.[1]) — Nun ist es aber gar nicht denkbar, dass unser Vater, der nicht nur als kirchlicher Theolog wohl beschlagen sein musste in biblischer und kirchlicher Literatur, sondern vor Allem schon als Christ stetig einer anderen, transcendenten Welt gewiss, einer Hoffnung dessen, das man nicht siehet (Ebr. XI, 1. cf. de Abr. II, 41 u. ö.), voll war, dass er, sagen wir, solche Aeusserungen, die ein notwendiger Ausfluss seines Glaubens sind, nicht gethan hätte, und die Untersuchung wird darum nicht richtig darauf gestellt werden, ob Ambrosius in der Lehre vom höchsten Gut christliche Gedanken zum Ausdruck bringe[2]), sondern darauf, ob und wie weit sich die religiöse Grundlage, auf der er steht, geltend macht, ob und wie weit die christlichen Gedanken durchschlagend und bestimmend für seine Darstellung gewesen sind. Dies wird sich aber vor Allem zeigen, wenn wir ihn das höchste Gut, resp. die Glückseligkeit — denn beides fällt ihm in antiker Weise zusammen — dem Inhalte nach bestimmen sehen. Da finden wir denn gleich bei den allgemeinsten Bestimmungen offenbar stoische Gedanken und zwar in der von Cicero gewählten Form. Erwähnt ist bereits II, 1, wo die Glückseligkeit in die honestas gesetzt wird (cf. Cic. tusc. V, 21. fin. III, 11 u. ö.). Dazu nehme man den An-

[1]) Auch von entschieden nicht voreingenommener Seite ist bes. I. c. IX zur Constatierung einer prinzipiellen Verschiedenheit des allgemeinen Standpunkts der ambrosianischen und der ciceronianischen Pflichtenlehre gewertet worden (Ebert, l. c. p. 151). Wir geben eine solche, was die persönliche Ueberzeugung der beiden Männer betrifft, ohne Weiteres zu, müssen uns aber doch offen halten, zu untersuchen, ob denn der „andere Standpunkt" bei Ambrosius und besonders in dessen Officien wirklich der allezeit bestimmende ist.

[2]) Absehend von zahllosen anderen Stellen verweisen wir besonders auf die Schrift de Isaac et anima und da wiederum auf § 78 f., wo die christlichen Gedanken ergreifend schönen Ausdruck finden. Es ist das wirklich evangelisches Christentum, was hier hervorleuchtet, wenn auch, wie die ganze Schrift, formell von Philo v. Alex. beeinflusst.

fang des 18. Paragraphen im 2. Buche der Officien: „Es ist sicher, dass das einzige und höchste Gut die Tugend sei," weiter die Polemik gegen solche, welche eine Verwirklichung der Glückseligkeit in diesem Leben für unmöglich halten, indem sie vergessen, dass Ambrosius ja dieselbe bestehen lasse in altitudine sapientiae, suavitate conscientiae, virtutis sublimitate (II, 19) und Aehnliches. — In der That, hier tritt die christliche Anschauung mit ihrem jenseitigen τέλος zurück hinter stoisch-ciceronianischen Gedanken. Und so wenig wir diese als einer christlich-theologischen Ethik unbedingt und an sich inadäquate hinstellen, so wird man doch zum mindesten eine Vermittelung derselben mit der zuerst namhaft gemachten Reihe von Aussagen, beziehentlich eine Limitierung erwarten. Doch sucht man vergeblich nach einer Auseinandersetzung hierüber, man müsste denn in jenem Satze II, 18: „Certum est, . . . virtute sola vitam praestari beatam, per quam vita aeterna adquiritur", das Relativum auf vita beata beziehend, eine Art Causalitätsverhältniss zwischen dieser und der vita aeterna ausgedrückt finden. Diese wird durch jene erlangt. Doch ist jenes „quam" augenscheinlich auf virtus zu beziehen und der Satz folglich zu erklären: Mit der Tugend erscheint die vita als beata (fructus praesentium) gegeben und durch die Tugend wird die vita aeterna erlangt (spes futurorum). Ist aber diese Auffassung richtig, so liegt hier keine Vermittelung der zwei Begriffe vor, wohl aber ist die vita aeterna ganz äusserlich an die von der Stoa herübergenommene Bestimmung des höchsten Gutes als der mit der Tugend gegebenen Glückseligkeit angeschweisst.[1]) Und so steht denn die Sache fast durchgängig bei Ambrosius. Weniger als Frucht, denn vielmehr als in Zukunft zahlbarer Lohn (II, 9) tritt

[1]) Auch die andere Beziehung jenes Relativs, auf die vita beata nämlich, dürfte nur wenig bessern. Uebrigens ist sie nach dem ganzen Context von vornherein unwahrscheinlich.

die vita aeterna auf neben der Strafe (I, 65), mit der verbunden sie häufig unter dem Summarbegriff der remuneratio aeterna eingeführt wird. Sie ist, wie Seneca sagen würde, ein incertum bonum (Sen., ep. X, 2), weil nur spes futurorum (Ambr. off. II, 18), dem christlichen Bewusstsein zwar real und gewiss, aber für die Ethik nur praktisch-paränetisch verwertbar[1]) oder im Dienst einer ansprechenden Theodicee (cf. I, 59 ff.). Nur einmal unseres Wissens begegnet, und zwar in den Officien, eine andere Vermittelung der vita aeterna und vita beata, indem nämlich die beiden Begriffe als inhaltlich identisch, aber als von verschiedenem Gesichtspunkt aus angesehen gefasst werden. Wir meinen II, 3, wo wir lesen: Unde expressius Scriptura vitam aeternam appellavit eam, quae sit beata, ut non hominum opinionibus aestimandum relinqueretur, sed divino judicio committeretur. Wie III, 12 das decorum und honestum als aeternum bezeichnet wird, doch wohl in dem Sinne, dass es sei etwas Unbedingtes, an sich oder — christlich ausgedrückt —

[1]) cf. I. 124: Nihil est enim, quod magis proficiat ad vitam honestam, quam ut credamus eum (scil. Deum) judicem futurum etc. Aehnliche Stellen stehen reichlich zu Gebote. Es lassen sich solche Sätze allerdings in Vergleich stellen mit stoischen Sätzen grundverschiedenen Inhalts (z. B: Cic., off. III, 104), und es kann auf Grund dessen eine bedeutsame Differenz zwischen des Ambrosius Darstellung der Ethik und der stoisch-ciceronianischen aufzuweisen versucht werden. Aber einmal sollte man doch nicht vergessen, dass auch auf letzterer Seite religiöse Motive verwertet werden (Cic. off. II, 11. de nat. deo. II, 24 u. ö. cf. bes. auch Seneca), und dann vor Allem, dass auch Ambrosius selbst, und mit Recht, das Motiv der Vergeltung als das nichtideale hinstellt und den Weisen, den Gerechten die innocentia, die honestas allein in's Auge fassen lässt. Off. III, 31. cf. de Abr. II, 47: Die pia mens nimmt für Lohn das gute Bewusstsein, boni facti conscientiam et justi operis affectum, angustae mentes inviteutur promissis, erigantur speratis mercedibus! Allerdings ist hier zunächst nur von „irdischem" Lohn die Rede, doch darf man im Zusammenhalt mit jener erstgenannten Stelle die Worte wohl verallgemeinern.

nach Gottes Urteil, nicht aber nach zufälliger, menschlicher Meinung Gutes, so heisst es hier, dass die Glückseligkeit, als etwas an sich oder — christlich ausgedrückt — nach des absoluten Gottes Urteil Gutes, genauer vita aeterna genannt werde. Doch ist diese Verhältnisssetzung oder richtiger Gleichsetzung eine vereinzelte Anmerkung geblieben. Nur dass wir in der That gerade da, wo das summum bonum eingehender behandelt wird (II, 1—22) die zwei Begriffe oft derartig in einander laufen sehen, dass man wirklich den Eindruck gewinnt, Ambrosius handle ganz allgemein von dem τέλος des Menschen, nämlich der Glückseligkeit, ohne dass der gerade gewählte Ausdruck etwas über den Inhalt dieses τέλος prädizieren soll (vgl. z. B. § 4 mit § 5), wenn A. sich auch immerhin, je entsprechend der Bezeichnung, die Glückseligkeit bald mehr als in diesem, bald mehr als in jenem Leben realisiert vorgestellt haben mag. Und so ist denn wohl klar, dass Ambrosius trotz der „vita aeterna" und trotz aller jener zuerst citierten, aus seinem christlichen Bewusstsein geborenen Aeusserungen von seiner antiken Vorlage sich schon hier abhängig gemacht hat. Er verliert den Gedanken der Transcendenz des höchsten Gutes bald ganz aus dem Auge, bald schwächt er ihn wenigstens in seiner Bedeutung für die christliche Ethik ab. Keinesfalls findet er rechten Platz dafür innerhalb seiner Darstellung der Pflichtenlehre. — Dass übrigens die „vita aeterna", das jenseitige Leben, überhaupt in die Darstellung der Moral hereingezogen wird, ist an sich, so wenig die Art, wie sie hereingezogen wird, wissenschaftliche Berechtigung haben mag, noch kein Fehler. Es wird nämlich, und so könnte man es eher einen Fortschritt über Cicero hinaus nennen, in der That durch diese Hereinziehung dem Lustbedürfniss, dem die Stoa weder durch ihre Annahme einer mit der Tugendübung notwendig gegebenen Lust (ἐπιγέννημα), noch durch ihre Lehre von dem „προηγμένα", die Cicero oft peripatetisch umdeutet, Genüge thut, entgegen gekommen. Doch ist schon darauf

hingewiesen worden, dass Ambrosius selbst dieses Lustbedürfniss den angustis mentibus zuschreibt und die Tugend lieber um ihrer selbst willen erstreben heisst, ja sie als das einzige Gut in stoischer Weise bestimmt. — Und so werden wir denn auch die mehr nach Seite der Hedoniker, ja des von Ambrosius bekämpften Epikur gravitierenden Bestimmungen über den Inhalt des höchsten Gutes nur richtig verstehen im Zusammenhalt mit den entsprechenden stoisch-ciceronianischen, und werden darum in II, 1. z. B., wo die vita beata gefasst wird als ein Effekt der tranquillitas conscientiae et securitas innocentiae[1]), nichts Anderes finden, als was die Stoa meint, wenn sie von der mit der Tugendübung verbundenen Befriedigung, Heiterkeit und Gemütsruhe redet (Zeller, l. c. p. 201. Feuerlein p. 150 f.). Und dass in der That Ambrosius nichts wesentlich Anderes will, bestätigen uns Stellen, wie II, 10, wo die Tugend als plena suavitatis bezeichnet wird, II, 12, wo von einer mit der Tugend gegebenen beatitudo die Rede ist (nulla virtuti decessio beatitudinis etc.), einer Zuständlichkeit, der durch Schmerz nichts ab-, durch Lust nichts zugeht[2]), etc. — Wollte man aber darin, dass Ambrosius an der beigezogenen Stelle und öfter (cf. z. B. off. III, 24. de Abr. II, 85 s. f.) auf

[1]) Man vergl. zu dieser Stelle Cic., fin., III, 11: beatam vitam virtute effici (cf. tusc. V, 21). Allerdings ist hier die Tugend selbst, nicht erst ein sie Begleitendes, das Wirkende. Beide aber, Cicero und Ambrosius, wollen doch das Gleiche sagen, nämlich, dass die Glückseligkeit der Zustand des das einzige und höchste Gut, die Tugend, Innehabenden sei, ein Zustand harmonischer Befriedigung, der eben nur im Besitze (Cicero), im Bewusstsein des Besitzes der Tugend (Ambr.) möglich sei.

[2]) Allerdings ist in demselben Paragraphen von einer voluptas virtutis die Rede. Selbstverständlich aber ändert die Wahl dieses Ausdrucks nichts an dem oben Gesagten. Diese voluptas ist gleich der beatitudo virtutis und gleich jener suavitas bonae conscientiae, die die Tugend sich selbst verschafft (sibi exhibet). Ueber das Ungenaue des Ausdrucks „voluptas virtutis" cf. Sen. ep. 59, 1 ff.

das Gewissen rekurriert, einen Unterschied seiner Anschauungs- und Darstellungsweise von der der Antike finden, so müsste man vergessen, dass nicht nur von Seneca „dieser Terminus mit den stoischen Begriffen enger verbunden worden“ [1]), sondern dass auch Cicero mit Vorliebe die bona conscientia, ob auch nicht gerade als „stoischen Begriff“, in Betracht nimmt. Auch hier also sehen wir unseren Autor, wenn nicht in Abhängigkeit von seiner Vorlage, so doch in Uebereinstimmung mit derselben. Wir werden später noch einmal darauf zurückzukommen haben. — Dagegen scheint sich eine bedeutsame Abweichung von der stoisch-ciceronianischen Denkweise da zu zeigen, wo, wie II, 5, die vita aeterna oder beata gesetzt wird in die cognitio divinitatis und den fructus bonae operationis. Nun wird man sich aber hüten müssen, aus dieser Stelle nicht zu viel zu folgern. Steht sie doch gerade in dem Zusammenhange, wo, wie schon bemerkt, die Begriffe einer diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit bedenklich in einander fliessen, so dass es gar nicht des Hinweises auf die Uebereinstimmung mit den Stoikern und Peripatetikern (§ 6) bedurfte, um erkennen zu lassen, dass Ambrosius hier ganz allgemein die Glückseligkeit beschreiben will. Er bestimmt sie aber nach zwei Seiten: einmal als cognitio divinitatis, zum andern als fructus bonae operationis, oder, wie es II, 9 heisst, als scientia und innocentia (cf. auch II, 7: fides [2]) und bona facta). Wie diese Doppelheit der Doppelheit der Quelle alles sittlichen Handelns entspricht, ist einleuchtend, und darum, so wenig auch in der Form II, 5 sich an die Stoa anschliesst, so gewiss ist die dort ausgesprochene Anschauung doch auf stoisch-ciceronianischem Boden gewachsen, wie das die ff. Paragraphen, besonders § 8, bestätigen, wo gegen eine einseitige Betonung der

[1]) cf. Eucken, l. c. p. 175.

[2]) Fides braucht Ambrosius hier nicht in dem tiefen, evangelischen Sinne, sondern, wie zumeist (cf. Deutsch, l. c. p. 36), in rein intellektueller Bedeutung.

intellektuellen Seite polemisiert und mit ciceronianischen Worten auf die eben jene zwei Seiten, Vernunfterkenntniss und Bethätigung derselben, umschliessende Tugend als einziges Gut hingewiesen wird. Doch darüber später! — Wenn nun aber Ambrosius II, 5 jene zwei Seiten der Glückseligkeit mit der Stoa weniger geläufigen Ausdrücken benennt, so hat das, was den ersteren (cognitio divinitatis) betrifft, seinen Grund kaum so in einem Einfluss biblischer Vorstellungsweise — der Schriftbeweis scheint erst nachträglich für die Thesis gesucht zu sein — als vielmehr in einem Einfluss platonisch-clementinischer oder auch platonisch-philonischer Denkweise, während der zweite Ausdruck (fructus bonae operationis) einfach einer vulgär-hedonischen Vorstellung entstammt. [1])

Wir sind am Ende dessen, was über das höchste Gut nach Ambrosius hier zu sagen war. Es sind nur mehr vereinzelte Anmerkungen geblieben. Denn nicht auf eine zusammenhängende Darstellung der Anschauungen unseres Autors über das τέλος des Menschen, die ohne Eingehen auf die Tugendlehre gar nicht möglich gewesen wäre, kam

[1]) Ambrosius stellt sich allerdings damit denn wieder einmal auf den Standpunkt der „angustae mentes“. Aber darum dürfen wir doch nicht mit Reeb (l. c. p. 42) den fructus bonae operationis als „die ungehemmte Selbstentfaltung der Tugend im jenseitigen Leben“ erklären, denn das ist eine ganz unerlaubte Einlegung angesichts des sofort beigegebenen Schriftbeweises (Matth. 19, 29: centuplum accipiet!) und der sonstigen Aeusserungen des Ambrosius (cf. II, 9: bonae quoque operationis mercedem esse beatitudinem vitae aeternae). — Aber um so greller tritt des Ambrosius Befangenheit in den Gedankenkreisen seiner stoischen Vorlage hervor: Selbst da, wo er sachlich abweicht, hält er ausdrücklich die stoischen Einteilungsnormen fest und vergewaltigt ihnen zu Liebe die heilige Schrift, welche den Gewinn des ewigen Lebens wohl bald als Erkenntniss, Vereinigung mit Gott (cogn. div.), bald als Frucht diesseitigen Geschehnisses (fruct. b. op.), je nach dem Standpunkt, von dem aus sie es betrachtet, nicht aber, wie Ambrosius, als eine Summe, ein Aggregat dieser 2 Stücke hinstellt.

es uns an, sondern darauf, zu zeigen, wie und wo die stoischen Gedanken auf die in den Officien als authentischer Darstellung der Ethik des Ambrosius niedergelegten allgemeinen Sätze über das höchste Gut, resp. die Glückseligkeit, gewirkt haben. Und dies ist, wie wir glauben, ziemlich vollständig geleistet. — Blicken wir noch einmal zurück! Wir fanden zunächst eine Reihe aus christlicher Anschauung entsprungener, auf christlicher Metaphysik beruhender Sätze. Daneben aber ohne jede Vermittelung die stoischen Grundgedanken einfach herübergenommen. So aber konnte das System, soweit man von einem solchen reden darf, nicht genuin christlich werden. Im Gegenteil musste, so lange der Autor, statt sich gründlich von der stoisch-ciceronianischen Vorlage loszusagen, vielmehr ihren fundamentalen Satz von der Autarkie der Tugend unbesehen als solchen in seine Darstellung herübernahm (Certum est, sagt er II, 18, solum et summum bonum esse virtutem), sein Buch von den Pflichten ganz notwendig und von vornherein der spezifisch christlichen Bestimmtheit entbehren. Denn die christlichen Prinzipien, von denen er hätte ausgehen müssen (Gott der Gute und höchstes Gut etc.), nur nebenbei mit hereingekommen, konnten ihre Stellung eben nur ausserhalb des schon vorher fertigen Systems finden.[1]) —

[1]) Unser Urteil stimmt darum schon hier mit dem Böhringer's (l. c. p. 74 f.) überein, soweit derselbe gleichfalls ein spezifisch christliches Moralprinzip bei Ambrosius vermisst. Vergl. ebenda: „Es scheint wohl hie und da, dass ein oberstes Prinzip vorhanden sei, z. B. das ewige Leben, aber es ist nicht verarbeitet.“ Wenn Böhringer aber überhaupt ein Prinzip vermisst, so hat das nur bedingte Richtigkeit. Allerdings eine streng systematische, allezeit auf das letzte Prinzip zurückgehende Darstellung bietet Ambrosius nicht. Das will er nicht und hätte er auch nie vermocht. Aber so gut wie bei Cicero, ja eher noch mit grösserer Energie, macht sich der Satz von der Tugendautarkie als Fundament aller seiner Ausführungen geltend. Das ist aber, so wenig es, recht gewertet, christlicher Anschauung widerstreitet, doch genuin stoisch, und somit dürfte man wohl sagen, dass an Stelle des von Böhringer vermissten christlichen ein stoisches Prinzip bei Ambrosius vorhanden. Wie man übrigens bei aller Kritik doch der ächt christlichen Gesinnung, welche aus den Officien des Ambrosius spricht und der Plerophorie christlicher Lebensweisheit, die sich allenthalben bei ihm kund giebt, gerecht werden kann, hat Böhringer gezeigt. Unsere Aufgabe ist eine andere, als die des letzteren. So werden bei uns die christlichen Elemente zurücktreten müssen, ohne dass darum der Vorwurf tendenziöser Vergewaltigung erhoben werden könnte.

Anders stellt sich die Sache da, wo Ambrosius nicht so direkt nach einer stoischen Vorlage arbeitet und von stoischen Gedanken sich fortreissen lässt, d. h. in allen anderen Schriften, in denen die Frage nach dem τέλος des Menschen berührt wird. Da sehen wir ihn geradezu Gott als das höchste Gut bezeichnen (de Isaac et an. 78 f. cf. de Abr. II, 21), sehen das ganze Streben und Leben des Menschen bestimmt werden als ein Streben nach Vereinigung der Seele mit Gott, als ein Leben in ihm durch den Logos etc. (so besonders in der erbaulichen Schrift de Isaac et anima, die sich eng an philonische Gedanken anschliesst). Aber noch einmal: Ambrosius hat es nicht verstanden, diese und ähnliche Anschauungen den Gedankenreihen jenes systematischen Versuchs der Officien organisch einzuverleiben, beziehentlich dadurch sich von der stoischen Vorlage wirksam loslösen zu lassen. —

Für Manches übrigens, was man vielleicht in diesem Abschnitt noch besprochen zu sehen erwartet hat, verweisen wir auf die Tugendlehre und gehen jetzt zu dem zweiten Stück dieses Abschnittes B über, zu der „Lehre von den Gütern“.

Der Satz von der Autarkie der Tugend führt notwendig zu einer Negation aller Güter resp. Uebel neben der Tugend, resp. dem Laster, wie diese denn auch an einigen der schon genannten Stellen ausdrücklich ausgesprochen ist. Eine solche Anschauung ward obendrein wirksam unterstützt durch die asketische Richtung, welche bereits damals, selbst

wieder nicht ohne Einwirkung heidnischer Philosopheme, in der Kirche ziemlich allgemein sich geltend machte. Es scheint darum ein längeres Verweilen bei diesem Punkte unnötig, zumal sich nicht bestimmen lässt, in wieweit denn hier der stoische Einfluss auf Ambrosius direkt einwirkte.[1]) Wenn wir dennoch der „Güterlehre" einen breiteren Raum widmen zu müssen glaubten, so hat das seinen Grund darin, dass einmal eine wesentlich andere Anschauungsweise neben der charakterisierten häufig zum Ausdruck kommt, und dass zum Andern Ambrosius, ganz analog seinen stoischen

[1]) Man kann in den Officien unseres Autors zwei Reihen von Aussagen über die Wertung der „Güter", resp. „Uebel" beobachten, von denen die eine mehr „christlichen" Charakter trägt, indem die betr. Stellen, mit jenen über die Transcendenz des höchsten Gutes verwandt, von der vorausgesetzten Nichtigkeit des zeitlichen Lebens aus die Autarkie der Tugend beweisen wollen, während die andere in stoischer Weise umgekehrt aus dem Axiom der Alleinwertigkeit der Tugend argumentiert. Der ersteren Reihe gehören Stellen an, wie I, 44, wo die Unabhängigkeit der beatitudo von der forensis abundantia mit dem Hinweis darauf begründet wird, dass man im Tode nichts davon mitnehme, weiter die I, c. XV gegebene Theodicee, gelegentlich derer gezeigt wird, dass die sogenannten Güter und Uebel gar keinen absoluten Wert haben können, weil doch Alles auf das Leben nach dem Tode ankomme etc. Zu der zweiten Reihe dagegen rechnen wir Stellen, wie II, 1 (cf. Cic. fin. III, 14, wo ein ähnlicher Vergleich), II, 8, 9, 18, 66 (wo ganz in stoischer Weise der Grund geltend gemacht wird, dass dem Weisen nichts fehle, vielmehr ihm die ganze Welt gehöre, cf. Cic. parad. VI, acad. II, 136). Auch das etwas anders geartete Wort: Non enim patiuntur angustias nisi imperfecti (I, 152) wird auf stoische Denkweise sich zurückführen. Man könnte beide Reihen durch zahllose Stellen aus den Schriften unseres Vaters vermehren. Kommt er doch in seinen Predigten etc. immer und immer wieder auf diesen für die angewandte Moral so hochwichtigen Punkt und appelliert, seine Worte einzuprägen, bald an das christliche Bewusstsein, bald an die menschliche Vernunft, welche doch anerkennen müsse, dass, wer die Tugend hat, nichts weiter brauche, um glücklich zu sein. Wir verweisen beispielsweise auf de Abr. II, c. VII und auf die Ausführungen in de Jac. et vita beata. —

Vorbildern, nicht sich hat den Einflüssen verschliessen können, welche die Grundanschauung von den Trieben nicht weniger als die praktische Erfahrung der strikten Observanz gegenüber geltend macht, indem sie eine Unterscheidung zwischen den Realitäten des Lebens fordert (Lehre von den *προηγμένα* etc.).

Jene wesentlich andere Anschauung, die wir meinen, zeigt sich in den Officien nur bisweilen, nämlich da, wo die „Güter" als geradezu schädlich, die „Uebel" dagegen als zur Förderung auf dem „Tugendpfad" dienlich bezeichnet werden, so z. B. I, 29. II, 15 f. u. ö. Man könnte geneigt sein, derartige Aeusserungen einfach als der eigenen innersten wie zugleich der seelsorgerlichen Erfahrung entsprungen anzusehen oder als Herübernahme von Worten aus Jesu und seiner Jünger Munde. In der That mag Ambrosius an sich selbst und besonders an den seiner Leitung anvertrauten Seelen in dem reichen und üppigen Mailand, zu einer Zeit, wo die „sapientia carnis", wie er sich ausdrückt, in allen Schichten der Bevölkerung eine gewaltige Herrschaft führte, das Verführerische äusserer Güter wahrzunehmen reichlich Gelegenheit gehabt haben, und das Treffende solcher Schriftworte, wie er sie anführt (Luc. 6, 24 f. cf. Jac. 1, 2), mag ihm manchmal entgegengetreten sein, so dass wir es wohl verstehen können, warum er hie und da der infirmitas und aegritudo corporis den Vorzug giebt vor der luxuria carnis, welche „culpam adolet" (de poen. I, 61. 63), oder den Reichtum eine Schlinge des Teufels nennt etc.[1]). Aber dass solche Herabsetzung der zeitlichen Güter und Realitäten überhaupt nicht lediglich dieser prak-

[1]) Wohl weiss er diese Dinge gelegentlich auch anders zu würdigen, so, wenn er bei Besprechung von Luc. 9, 2 sagt, dass bei den Guten Reichtümer als adjumenta virtutis dienen etc., wie denn überhaupt, wo er nur seiner praktischen Erfahrung folgt, nicht fremden Autoritäten, sein Urteil meist nüchtern und treffend ist. cf. z. B. de Is. et an. 6: renuntiare vitiis, non usibus elementorum etc.

tischen Erkenntniss entstammt, lehrt ein Blick auf einige andere Schriften unseres Vaters. Es sind das jene, welche er nach philonischer Vorlage geschrieben. Da zeigt sich, wie des Philo platonisch gefärbte Betrachtung des zeitlichen Seins eine starke Influenz auf ihn geübt hat. Wie er dort das τέλος des Menschen nach Philo in das Losgelöstwerden von der Materie, dem Körperlichen und Irdischen, setzt, so nimmt er dort auch besonders jene negative Stellung zu den „Gütern" ein. Man lese nur „de Abraham", besonders Buch II (cf. Philo, de Abr., de migr. Abr.), wo Abrahams Ausgehen aus Chaldaea gedeutet wird auf das Verlassen der Sinnlichkeit, die den Menschen gefangen hält, lese „de paradiso", eine Schrift ähnlichen Inhalts, lese das übrigens von tiefer christlicher Erfahrung und feiner Selbstbeobachtung zeugende Büchlein de Isaac et anima[1]), welches gleich im ersten Paragraphen es als die Aufgabe des Weisen bezeichnet: segregare se a voluptatibus carnis, elevare animam atque a corpore abducere. — Dieses platonisch-philonische Christentum hat aber nicht verhindern können, dass Ambrosius daneben auch der stoischen Lehre von den προηγμένα Rechnung trage, was sich schon äusserlich in den Officien zeigt, indem das zweite Buch dem utile, das dritte der Collision desselben mit dem honestum gewidmet wird. Doch werden wir auch in anderen Schriften die stoische Lehre finden. Zunächst die Officien! Nachdem Ambrosius da (II, 22 ff.) Alles, was man gemeinhin nützlich nennt (das quaestuosum), von seinem utile ausgeschlossen und dieses dahin bestimmt hat, dass es sei das, wodurch das Himmelreich erlangt werde, also eigentlich dasselbe, wie das honestum, das justum oder auch die pietas (Est non solum

[1]) Der Titel trifft den Inhalt nicht. In Wahrheit finden wir eine allegorische Deutung des Hohen Liedes. Die Seele (Sulamith) in ihrem Ringen nach innigster Vermählung mit dem Logos (Salomo), das ist der Gegenstand dieses mit hohem poetischen Schwunge geschriebenen Buches.

familiare contubernium honestatis et utilitatis, sed eadem quoque utilitas, quae honestas), geht er mit einem kühnen Sprunge (II, 28) zur Behandlung der utilia weiter, die man nach dem zuvor Gesagten kaum mehr erwarten sollte. „Nichts, so beginnt er, ist so nützlich, als geliebt zu werden und Nichts so unnützlich, als nicht geliebt zu werden, nam odio haberi exitiale ac nimis capitale arbitror", und zwar kommt es ihm nach II, 68 auf die „Liebe der Menge" an. Und nun beschäftigt sich denn das ganze zweite Buch, zum Teil im engsten Anschluss an Cicero, mit den Mitteln, diese Beliebtheit etc. zu erlangen, oder, wie Cicero sagen würde, mit den Pflichten, die aus dem utile erwachsen. Es werden empfohlen caritas und fides gegen Andere, als welche am meisten ad commendationem nostram beitragen, denn nichts sei so natürlich, als dass, wer liebt, wieder geliebt werde, und nichts so insitum und inclitum naturae, als dass, wo wir geliebt werden möchten, wir Liebe entgegenbringen (II, 37). Ferner soll man sorgen, dass die Leute an Einem möglichst viel Bewundernswürdiges ersehen, und es wird gezeigt, was nötig sei, um Anderen mit gutem Rat helfen und sie dadurch für sich gewinnen zu können. Mit köstlichen Worten wird Freigebigkeit, Gefälligkeit, Gastlichkeit, Barmherzigkeit empfohlen. Nur leider, dass ein „desinit in piscem" nicht fehlt, wenn nämlich beigefügt wird, wie dies Alles ad profectum bonae existimationis (§ 102) beitrage. Mag darum oft genug ein liebeglühendes Herz, erfinderisch in den Mitteln, dem Bruder zu helfen, aus dem zweiten Buch der ambrosianischen Officien uns entgegenschlagen, mag man aus der blossen Lektüre den Verfasser, der solche Weise um Liebe zu werben lehrt, lieb gewinnen, — in der Begründung der Forderungen unterscheidet sich des Ambrosius Darstellung von der ciceronianischen schliesslich doch nur darin, dass, was Cicero zumeist als Mittel zur Gewinnung und Erhaltung anderer utilia, äusserer Güter nämlich, für erstrebenswert erklärt, bei unserem Kirchenvater als um sein selbst willen

erstrebenswert und nützlich erscheint, die Beliebtheit nämlich u. ähnl.[1]) Suchen wir nun in des Ambrosius Officien nach einer ausdrücklichen Erklärung über die Berechtigung der Annahme solcher utilia oder nach einer Bemerkung, warum die ganze Darstellung des zweiten Buches unter diesen egoistischen Betracht gestellt wird, so finden wir Nichts. Es wird eben einfach der ciceronianische Einfluss gewesen sein, der sich geltend gemacht und zu Buch II dem Ambrosius die Feder in die Hand gedrückt hat. Und doch hat diese ganze Darstellung ein gewisses Recht in dem System unsers Autors; wenn man nämlich jenen Wunsch, geliebt zu werden, zurückführt auf den nach einem „*πρῶτον κατὰ φύσιν*" gerichteten Trieb, den Geselligkeitstrieb etwa, von dem Ambrosius I, 128 redet[2]). Und dass ein solcher Gedanke dem Verfasser der Officien nicht fern gelegen, ja dass er ihn vielmehr wirklich dem stoischen Gedankenkreise entlehnt hat, wird nicht nur aus dem bisher über seinen Anschluss an die stoisch-ciceronianische Moral Gesagten wahrscheinlich, sondern erhellt ganz klar

[1]) Uebrigens entschlüpfen dem Ambrosius auch Bemerkungen, die sich in Nichts von den ciceronianischen Ausführungen unterscheiden. Abgesehen hier von der Bezugnahme auf die jenseitige Vergeltung, vergleiche man nur Stellen wie II, 106, wo die Pflicht der Versöhnlichkeit auch durch das Motiv eingeschärft wird, dass erstens es kein geringer Gewinn sei dispendio litis carere und zweitens die durch Versöhnlichkeit gesteigerte Freundschaft plurimas commoditates mit sich bringe. — Man vergleiche auch II, 38 f. mit Cic., off., II, 23. —

[2]) Man könnte allerdings auch noch in anderer Weise die Berechtigung solcher Anschauungsweise innerhalb der Schriften des Ambrosius nachzuweisen versuchen; wenn man nämlich sich solcher Aeusserungen erinnert, wie I, 28: „nihil utile nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam definimus". Da könnte Beliebtheit etc. vielleicht als eine Hülfe auf dem Wege zu jener vita aeterna angesehen werden. Da aber Ambrosius unseres Erinnerns diesen Gedanken in Buch II seiner Officien nie berührt, nie selbst den Versuch macht, so seine Vorschriften dort zu begründen, so haben wir kein Recht, ihm den Gedanken ohne Not unterzulegen.

einmal aus der Aufnahme der ciceronianischen Erklärungen über die ersten Naturtriebe (cf. Ambr. off. I, 127 f. mit Cicero, off. I, 11 f.) und zum andern aus einer Notiz in de Jac. et vita beata, wo wir die ganze Lehre der Stoiker von den *προηγμένα* finden. Dort heisst es I, 33: Quaero nunc, utrum sapiens delectetur sanitate corporis? Negare non possumus, quod delectetur secundum naturam et libentius accipiat non dolere aliquid, quam dolere.[1]) Darauf wird I, 34 ein Gleiches von dem Besitz von Kindern gesagt. Sofort wird dann beigefügt, dass der Weise aber auch durch den Verlust seiner Kinder nicht „weniger glücklich" werde, weil nicht „weniger vollkommen", und es wird somit von unserem Autor ganz dieselbe Gedankenoperation vollzogen, wie bei der Stoa und von Cicero. Die Autarkie der Tugend wird formell strengstens gewahrt, daneben aber durch die Hinterthür des „libentius accipere" eine naturgemässe und praktisch-anwendbare Würdigung der „Güter und Uebel" eingeführt. Wir sehen also Ambrosius auch bei diesem Stück in richtiger Consequenz seiner Aussagen über das summum bonum sich — und zwar in den Officien fast durchgängig — auf einen dem stoisch-ciceronianischen ganz entsprechenden Standpunkt stellen und seine Darlegung der stoisch-ciceronianischen Lehrweise angepasst werden. Wohl weicht er, teils aus praktischen Gründen, teils durch andere Vorbilder bewogen, bald nach der einen, bald nach der anderen Seite hin ab, wohl zeugen seine Aeusserungen oft von einer anderen Anschauungsweise, die wirklich nicht das Ihre sucht, sondern was des Andern ist (II, 28 u. ö.), wohl kann man darum — hier besonders — mehr nur von einem formalen Einfluss der antiken Vorlage reden, aber ein Einfluss ist doch vorhanden. — Ganz

[1]) Das gleich Folgende — man vertausche nur „Christus" mit „virtus" — wie überhaupt der ganze Context an dieser Stelle, weht den Leser mit unverkennbar stoischem Hauche an. Man vergleiche auch § 32, wo die völlige Adiaphorie aller anderen Realitäten ausser der Tugend, der possessio veri et boni, klar ausgesprochen wird.

anders wird ein solcher in dem nächsten, weitaus interessantesten Abschnitt unserer Untersuchung sich zeigen, in welchem wir auch die Autoritäten kennen lernen werden, nach denen Ambrosius die einzelnen Fälle jener durch Aufnahme der Lehre von den *προηγμένα* als auch bei ihm, wie bei der Stoa und Cicero, vorhanden anerkannten Collision zwischen der Tugend und dem Naturgemässen zu entscheiden versucht.[1])

[1]) Während wir uns im Ganzen des Eingehens auf Einzelnes enthalten, so sei doch hier, wenigstens anmerkungsweise, eines in mehr als Einer Hinsicht interessanten Punktes gedacht. Wir meinen die Stellung des Ambrosius zur Frage des Selbstmordes. Seine ganze ernst-christliche Weltanschauung, der Zusatz in jenem Kapitel, wo er von den ersten Naturtrieben handelt, dass wir das Leben lieben, „tanquam Dei munus“ (I, 127), sein gesunder praktischer Sinn lassen hier gewiss nicht eine Anlehnung an die Stoa erwarten. Und doch ist die Sache so sicher nicht angesichts des 153. Paragraphen des zweiten Buchs der Officien. Dort lesen wir: „Laudabilis mortis cum occasio datur, rapienda est ilico. Dilata gloria fugit nec facile comprehenditur.“ Leitmeir freilich ist schnell fertig mit dieser Stelle: „Ambrosius, sagt er, hat hier dem Märtyrertod, nicht aber dem Selbstmord das Wort geredet.“ Damit aber ist die Sache doch wahrlich nicht abgethan. — Zunächst ist der Wortlaut frappant. Wir lesen nämlich bei Cicero, de fin. III, 61: „et saepe officium est sapientis desciscere a vita . . . si id opportune facere possit etc.“ Das tempus actionis opportunum aber, die *εὐκαιρία*, wird, wie uns Cic., off. I, 142 belehrt, auf lateinisch „occasio“ genannt. Somit sagt uns Ambrosius, dass es einen Zeitpunkt geben kann, wo es Pflicht ist, den Tod zu wählen, um der gloria nicht verlustig zu gehen. Nun vergl. man weiter die von Zeller, l. c. p. 285 citierte Aeusserung des Musonius, welche zum Teil fast wörtlich mit der ambrosianischen Bemerkung übereinstimmt (Muson. bei Stob. flor. 7, 24: *ἅρπαζε τὸ καλῶς ἀποθνήσκειν, ὅτε ἔξεστιν, μὴ μετὰ μικρὸν τὸ μὲν ἀποθνήσκειν σοι παρῇ, τὸ δὲ καλῶς μηκέτι ἐξῇ*). Sollte eine solche Gleichheit der Ausdrücke ganz zufällig sein? Nein! Ambrosius scheint in der That diese oder ähnliche stoische Aeusserungen im Sinne gehabt zu haben und somit, da er es nicht besonders abweist, hier von Selbstmord zu reden. Nur ist die Frage, was er unter laudabilis occasio mortis, was unter gloria versteht. Von der Märtyrergloric schlechthin kann nicht die Rede sein; es würde dazu auch das „rapienda est ilico“ kaum sich schicken. Nun könnte man an den Tod auf dem Schlachtfeld denken (cf. I, 199: „gloriosam magis mortem, quam turpem fugam suasit.“), aber dieser Gedanke passt wohl bei Besprechung der fortitudo in den Zusammenhang, für die Schlussermahnung II, 153 jedoch bleibt die Bemerkung: „bellicarum rerum studium a nostro officio alienum videtur“ (I, 175) in Geltung. So bliebe noch Eins als das Wahrscheinlichste übrig. Dass man nämlich an solche Fälle denkt, wo der Selbstmord vor anderen schändenden Sünden schützt, in welchen Fällen ihn zu billigen und zu „rühmen“ in der Kirche nichts Unerhörtes war (cf. Neander, Gesch. d. christl. Ethik, bes. p. 211 f., wo wir wieder dem Chrysostomus begegnen, den wir schon oben in Vergleich mit Ambrosius stellten). Und zur Gewissheit wird es, dass Ambrosius diese Fälle im Auge hat, wenn man de virg. III, c. VII liest, wo der Selbstmord der Pelagia u. A. völlig gerechtfertigt wird. „Deus remedio non offenditur, et facinus fides ablevat.“ Eigentümlich bleibt hier die so plötzlich hereingeschneite und in der Form so stoisch angehauchte allgemeine Bemerkung immerhin. Die schon berührte platonisch-philonische Anschauung vom irdischen Leben und die ganze Connivenz unseres Vaters zur Stoa mögen ihre Entstehung erklären helfen. Die Stellung derselben übrigens am Ende des zweiten Buchs, wo Cicero die Collision zweier utilia (das wären hier vita und gloria) abhandelt, dürfte so wenig zufällig sein, als die Betonung der laus und gloria bei dem Römer Ambrosius (cf. unten).

C. Von der Tugend und den Tugenden.

Eine Definition der virtus findet sich scheinbar nicht in den Officien des Ambrosius. Doch ist dieser Mangel sofort beseitigt, wenn wir sehen, wie er honestas und virtus als vollkommen sich deckende Begriffe behandelt (II, 4: in virtute, h. e. honestate, cf. II, 8. u. ö.). Darüber nun, worin die honestas bestehe, was honestum sei, lässt er keinen Zweifel. Freilich stellt er auch hier nicht etwa ausdrücklich eine Definition auf — nur beiläufig und als allgemein anerkannt wird bemerkt: „honestas secundum naturam“ III, 28 u. ö. — aber die ganzen die Tugend betreffenden Ausführungen bestimmen dieselbe ganz unmissverständlich als das naturgemässe Leben. Die natura gilt als der Canon

für die honestas (I, 84), schimpflich ist's, gegen die Natur zu handeln, secundum naturam sind die einzelnen Tugenden und Pflichten, contra naturam die Laster und Sünden. Was aber contra naturam ist, ist stets „unziemlich", und so tritt denn, ganz wie bei Cicero, neben die Bezeichnung des sittlich Guten als honestum die Benennung desselben als decorum. Die beiden Begriffe sachlich auseinander zu halten ist auch nach Ambrosius unmöglich. Wohl giebt es einen gewissen Unterschied zwischen ihnen, der sich aber besser einsehen, als ausdrücken lässt (I, 218. cf. Cic. off. I, 93 f., den Ambrosius hier fast wörtlich ausschreibt). Will man aber doch einmal die zwei Begriffe gegen einander abgrenzen, so muss es wiederum nach Ambrosius, ganz so, wie wir es schon bei Cicero gefunden, der Art geschehen, dass, entsprechend der Etymologie, an das decorum mehr der ästhetische Massstab anzulegen ist. Es ist das sittlich Schöne und wird als solches besonders gern mit der Tugend der temperantia verbunden (cf. I. c. XLIII ff. bes. 218; cf. Cic. off. I. c. XXVII ff.), während das honestum das sittlich Gesunde befasst. In der That eine Unterscheidung, welche sich, vor Allem im Einzelfalle, besser herausfühlen als darlegen lässt, zumal eben immer das Eine zugleich an dem Wesen des Anderen Teil hat.[1]) Ambrosius braucht denn auch die Ausdrücke meist unterschiedslos, nur fast unwillkürlich den wie gesagt in ihnen angedeuteten Momenten, hier des Ehrenvollen, Achtunggebietenden, dort des Wohlanstehenden, Passlichen, bisweilen Rechnung tragend.

[1]) Die eigentümlichen Bemerkungen über den Unterschied I, 220 vermischen die heterogensten Dinge. Einmal erscheint das decorum als das höhere, erst auf Grund der Wiedergeburt dem Menschen ermöglichte Handeln gegenüber dem tugendhaften Handeln des schöpfungsmässig Gesetzten. Dann wird das „Hymnussingen" etc. ganz willkürlich — denn der Schriftbeweis besagt gar nichts — dem Gebiete des decorum insonderheit zugeeignet etc. — Es spielt, wie gleich hier bemerkt sein soll, die Unterscheidung von vollkommenen Pflichten (consilia evangelica) und unvollkommenen Pflichten (praecepta) dabei mit herein. Das Nähere später.

So wenn er es als honestum bezeichnet, für Andere sich aufzuopfern (III, 84), auch im Kriege der List zu entsagen (III, 87), wie Johannes der Täufer einem Herodes gegenüber nicht mit der Wahrheit zurückzuhalten (III, 89) u. dgl. m., dagegen für die verschiedenen Altersstufen Verschiedenes als „ziemlich" aufstellt (I, 212). Wie dabei aber doch die Begriffe eben sachlich nicht auseinanderzuhalten sind, vielmehr eigentlich ganz dasselbe, nur von verschiedenem Standpunkt aus angesehen, bezeichnen, tritt gerade bei der Besprechung jener mutigen Zeugenthat des Johannes entgegen. Denn nachdem dort gesagt ist, der Täufer habe bei seinem Thun die honestas bedacht, heisst es weiter, er habe so gehandelt, weil er ein anderes Verhalten als sibi indecorum angesehen habe. Denn wie hätte es auch ihm, dem ernsten Zeugen der Wahrheit, ziemen und wohlanstehen können, vor Herodes sich zum Schmeichler herabzuwürdigen! — Wir werden nach dem Allen, wenn wir die Tugend nach Ambrosius bestimmen wollen, wie seine Aeusserungen über das honestum, so gleicherweise die über das decorum beizuziehen haben, was uns zunächst hier noch eine klare Belegstelle für den Satz einträgt, dass die Tugend bestehe in naturgemässem Leben (I, 222). — Sehen wir nun näher zu, was das besage, so müssen wir zunächst einem Missverständniss begegnen, das sich bei Leitmeir besonders fühlbar macht. Nach ihm soll nämlich Ambrosius im Unterschiede von Cicero „jene Natur, wie sie aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen" (l. c. p. 35), nicht aber wie Cicero „die mit allen Mängeln und Gebrechen behaftete Natur, wie sie thatsächlich vor und in uns ist — eine ratlose nicht selten bösartige Führerin" (p. 37) im Auge haben.[1]) Dies ist eine

[1]) Sonderbarer Weise beruft sich Leitmeir für diese Ansicht auf off. I. c. XLVI, ein Kapitel, in welchem zwar von der Erschaffung der Welt, als welche in ihrer Organisation etc. ein Vorbild des Wohlanstehenden sei, die Rede ist und von der natura im Sinne der compositio membrorum, aber von einer erblich verderbten Natur gewiss

Einlegung, welche auch aus III, 28 und ähnl. Stellen sich nicht wird rechtfertigen lassen.[1]) Die ganze Darstellung des Ambrosius lässt vielmehr erkennen, dass er — und dies ist nicht nur bei dem damaligen Stand der dogmatischen Controverse über die Erbsünde ganz erklärlich[2]), sondern bei

nicht. Und wenn dort ganz beiläufig der Wunsch laut wird, dass wir doch möchten den empfangenen Unschuldsstand bewahren können, so ist es eben der empfangene, den wir bewahren sollen und bewahren würden, wenn wir stets naturgemäss lebten, statt unsere Unschuld malitia nostra zu verderben. (Vergl. auch I, 93: puritatem tui pectoris custodi!) Dass dieser Wunsch von Ambrosius als unerfüllbar angesehen wird, giebt ja ein Zeugniss für seine Erkenntniss von der Allgemeinheit und Macht der Sünde, aber der Gedanke an eine erbliche Verderbtheit der aussermenschlichen oder menschlichen Natur liegt unserem Autor hier so fern, wie dem Apostel Paulus an der angezogenen Korintherstelle (1 Cor. 11).

[1]) Der Gedanke der Naturgemässheit, ohnedies in solcher Allgemeinheit unfruchtbar, wäre dann erst recht ungeeignet „ein ethisches Lehrgebäude darauf zu construieren". Denn wo in aller Welt sollte man die Steine desselben aufsetzen, da der Grund durch den Strom der Sünde unterwaschen oder ganz weggespült ist? Ambrosius war sich eines derartig tiefgehenden Unterschiedes seiner „natura" von der Cicero's nicht bewusst — er hätte sonst gewiss nicht versäumt, sich polemisierend gegen die heidnische Auffassung zu wenden — nein, er hat ganz in stoischer Weise die Tugend als naturgemässes Leben gefasst in dem Sinne, dass sie sei ein sich Unterwerfen unter die des All durchwaltenden und im Einzelnen oft sich ausprägenden sittlichen Gesetze, wobei dann die Frage nach der Verderbtheit der Natur, wie sie Leitmeir heranzieht, ganz aus dem Spiele bleibt. — Uebrigens kommt Leitmeir schliesslich auch hierauf hinaus, wenn er auch den Cicero diesen „idealen Standpunkt" nur ahnen lässt. Was Leitmeir dann weiter über den Unterschied heidnischer und christlicher Moral sagt, ist ganz treffend. Ob aber eben seine Darstellung der christlichen Ethik immer der ambrosianischen Darstellung ganz entspricht? — Das Folgende wird es ausweisen. —

[2]) Erst zu Augustin's Zeit ward die Lehre von der Erbsünde in den Mittelpunkt kirchlich-theologischen Interesses gerückt. Doch war sie dem Ambrosius nicht fremd. Vielmehr rechnet er zu den vor-

der Art, wie der Begriff der natura hier überhaupt in Frage kam, eigentlich selbstverständlich — dass er, sagen wir, sich in seiner Pflichtenlehre ganz einfach an die ciceronianische angeschlossen hat, wie sich das auch weiterhin bei Näherbestimmung des naturgemässen Lebens als vernunftgemässen ergeben wird. Es wäre nun ein Leichtes, die Stellen, wo bei unserem Autor in verschiedener Weise von der Naturgemässheit die Rede ist, der Reihe nach zu besprechen. Doch brächte uns dies wenig weiter, da, wie zu erwarten, auch bei ihm wie bei der Stoa die Formel des convenienter naturae vivere, wie sie auch zu verstehen sei, praktisch schlecht verwertet werden kann.[1]) Wirklichen Wert gewinnt sie erst durch jene Näherbestimmung als „vernunftgemäss leben". Handle deiner vernünftigen Natur, deiner ratio gemäss, d. h. lass die Vernunft das Herrschende in dir sein! Ist sie es doch, durch deren Besitz, wie durch Nichts sonst, der Mensch sich vor den übrigen Geschöpfen auszeichnet (I, 124). Locus tuus ratio! (I, 92) muss darum die einzig menschenwürdige Maxime sein. Dies ist aber bei Ambrosius so wenig, wie bei der Stoa und bei Cicero etwas Neues, sondern folgt hier wie dort, von dem tieferen kosmologischen Grunde abgesehen, einfach schon aus dem über das Ent-

augustinischen Vertretern dieser Lehre. cf. Deutsch, l. c. p. 10 ff. — Thomasius, christl. Dogmengesch. I. p. 479 f. — Kahnis, Dogmatik. 2. Aufl. I. p. 492 f.

[1]) Vor Allem ist es die verecundia, welche von der Natur empfohlen und vorgebildet sein soll, von der Natur als dem schöpferischen Prinzip sowohl, wie von ihr als dem gegebenen Zustand des Menschen (I, 77 u. ö. cf. Cic., off. I, 127), und weiter auch die gesellige Tugend der justitia soll dem Exempel der Natur folgen, als welche Allen Alles gemeinsam sein lässt (I, 132, auch III, 17 u. ö. cf. Cic. off. I, 22). Man vergl. auch I, 33. 84. Nicht herbeiziehen wollen wir die ausführlichen Schilderungen des Hexaëmeron (z. B. V, 54 ff.), wo alle möglichen Gebräuche aus dem Leben der Tierwelt als vorbildlich für die Bethätigung menschlicher Tugend hingestellt werden.

stehen des sittlichen Handelns überhaupt Gesagte.[1]) Ambrosius liess ja, wie wir sahen, im engsten Anschluss an das stoisch-ciceronianische Vorbild das sittliche Handeln entstehen aus einem Zusammenwirken der Triebe und der Vernunft. Jene, zwischen dem vernünftigen Subjekt und den Objekten des Handelns vermittelnd, bildeten gewissermassen den gährenden Stoff, den die Vernunft bearbeitet, den sie bildet und formt und sind darum lege naturae der Vernunft unterworfen. Besteht nun, wie wir sahen, die Tugend in naturgemässem Leben, so heisst das: dieser lex naturae folgen oder, wie wir sagten, die Vernunft das Herrschende sein lassen. — Soweit sind wir also ganz in stoischen Gedankenkreisen[2]), und wir werden ihnen auch nicht so bald entnommen werden. Aber allerdings kommt nun ein der Stoa fremder Zug in die Lehre von der Tugend und zwar wieder gerade da, wo die stoische Lehrweise eine schwache Stelle aufweist. Es wird nämlich bei der Stoa nicht recht klar, wie es zu vernunftlosen Trieben innerhalb der Vernunft und somit, wie es zu Affekten kommen kann (cf. Zeller, l. c. III, 1. p. 207 ff.). Diese Frage bleibt bei Ambrosius nicht unbeantwortet. Nicht dass er etwa mit dialektischem Scharfsinn diese Schwäche seiner stoischen Vorgänger entdeckt und sich bewusst von ihnen gelöst hätte!

[1]) Auch Justin u. aa. Vv. entlehnten die obenangegebene Formel von den Stoikern (cf. Wadstein l. c. p. 636). Aber es zeigt sich dabei, wie wenig Ambrosius in seinen Officien von ihnen abhängig ist. Während die „Logoslehre" bei Justin die Grundlage zu jenem κατὰ λόγον ζῆν abgeben muss, nimmt Ambrosius den Satz von dem convenienter naturae und rationi vivere ganz augenscheinlich direkt aus Cicero herüber, die Logosidee, deren Cicero nicht gedenkt, gleichfalls ganz beiseite lassend. Dass sie ihm nicht fremd war, zeigt sich aus den Schriften besonders, die wir schon als von Philo von Alexandrien beeinflusst kenntlich machten.

[2]) Auch die verschiedenen Grundtriebe werden, wie schon oben einmal erwähnt, nach Art der Stoa, zum Teil in wörtlichem Anschluss an Cicero aufgewiesen (cf. Ambr. off. I, 125. 127. 128 mit Cic. off. I, 11 ff. fin. II, 46).

So klingen seine Ausführungen nicht. Aber er hat hier neben der Stoa wieder einmal jener anderen Autorität, die wir schon kennen, der Autorität des Philo sich hingegeben. Die Stellung dieses alexandrinischen Philosophen zum materiellen Sein haben wir schon berührt. Notwendig musste dieselbe auch in seinen psychologischen Untersuchungen die Direktive abgeben. Wir sehen ab von all jenen verschiedenen Sätzen, welche Philo im Anschluss bald an diese bald an jene Philosophenschule über die Seele aufstellt.[1]) Nur das Eine ist hier für uns von Interesse, dass nämlich ihm die Seele als mit dem Leibe verbundene in einem ihrem wahren Wesen nicht entsprechenden Zustand sich befindet, vielmehr durch diese Verbindung sinnliche Momente aufgenommen hat, welche nun mit dem rationabile der Seele im Streit liegen. Wo das letztere unterliegt, entstehen die Affekte u. s. w. Diese ganze Anschauungsweise hat Ambrosius adoptiert. Damit aber weicht er eben von der Stoa ab. Die Triebe, welche, die Hegemonie der Vernunft durchbrechend, zu Affekten werden können, erhalten einen ganz anderen Anstrich als die ungeordneten Triebe der Stoa. Sie entstammen der Sinnlichkeit und sind als solche (de bono mortis, 38 u. ö.) nicht sittlich indifferent, sondern sündig. Demgemäss modifiziert sich dann aber auch die Forderung der Affektlosigkeit dahin, dass verlangt wird eine Bekämpfung und Ueberwindung der sinnlichen Triebe.[2]) Die letzte Consequenz freilich, die Philo zieht, die höchste Stufe der Tugend in der Ekstase zu finden, hat Ambrosius nicht aufgenommen, so nahe er hie und da an dieselbe anstreift. Er bleibt bei der Constatierung jenes Kampfes stehen zwischen dem rationabile und irrationabile, eines Kampfes, der zwar

[1]) Vergl. darüber Zeller, l. c. III, 2. p. 343 ff. Das meiste von dem dort über Philo's Psychologie Gesagten trifft auch unseren Autor. Der Anschluss ist bis in's Einzelste evident.

[2]) Wir wollen nicht versäumen, hier auf ähnliche Aeusserungen Cicero's zu verweisen. Man vergl. nur tusc. I, 44. 75.

in jedem einzelnen Falle einen Sieg des ersteren zum Erfolge haben kann, nie aber im zeitlichen Leben zu einem endgültigen Abschluss gelangt. Diese Abweichung aber von der Stoa wird sich praktisch besonders da geltend machen, wo von der sittlichen Vollkommenheit die Rede ist. Denn diese erscheint dann eben in diesem Leben als unmöglich (cf. unten).[1]) Auch wenn wir den christlichen Ethiker als Mittel und Weg zur Besiegung der illecebrae carnales die auf Grund mystischer Wirkung (durch die Taufe etc.) ermöglichte und zu erstrebende mystische Vereinigung der Seele mit dem Logos angeben sehen, befinden wir uns nicht auf stoischem Boden, und soweit der Logos mit Christo, der offenbarten zweiten Person der Trinität identifiziert wird, geht Ambrosius da auch über Philo hinaus. Daneben aber erscheint — und das ist, da die ganze Logoslehre des Philo und des ihm folgenden Ambrosius mit vielen Fasern in stoischem Boden wurzelt, um so weniger verwunderlich — eben bei Besprechung der Mittel zur Bekämpfung der corporales passiones, der sinnlichen Reizungen etc. auch wieder das stoische Element, indem nämlich an Stelle des Logos die menschliche Vernunft tritt und die rationis consideratio, die ratio plenius tractata als der Weg zur Ueberwindung der Begierden bezeichnet wird (cf. de Jac. et vita beata I, 1), oder indem die Begierden selbst als auf falscher Vorstellung beruhend angesehen werden (de Abr. II, 16 u. ö.)[2]), kurz

[1]) Interessant ist dafür die Darstellung von „de Isaac et anima", wo die durch die vier processus animae (das Verlangen nach dem Logos, das erste Zusammensein mit ihm, das Suchen und Finden des sich auf eine Weile entfernenden, das dauernde Zusammensein) hindurchgegangene Seele doch immer noch mit den Versuchungen der Sinnlichkeit zu thun hat. cf. de parad. 25 u. ö.

[2]) Auch in der Einteilung der Affekte scheint Ambrosius offenbar nach stoischem Vorgange sich in der Hauptsache zu richten. cf. de Jac. et vita b. I, 5. Werden da als duces genannt delectatio und dolor, so stimmt das mit der stoischen Aussage überein, dass alle Affekte sich entweder beziehen auf ein Gut, oder auf ein Uebel.

immer wieder die Sittlichkeit vorwiegend auf das intellektuelle Gebiet hinübergespielt wird. Da nimmt es denn auch nicht Wunder, wenn Ambrosius, so gewiss er die Regungen der Sinnlichkeit als an sich unsittlich anzusehen geneigt ist, dieselben doch mehr als einmal als nicht schuldverhaftend erklärt, so lange nicht der Wille auf sie eingegangen ist[1]), was eben geschieht, wenn die ratio ihre Hegemonie verliert (nos aut liber affectus ad errorem trahit aut voluntas revocat rationem secuta. ratio persuadet etc. de Jac. I, 1). Es nimmt aber weiter auch nicht Wunder, wenn wir Ambrosius nun trotz seiner Anschauung von der Leiblichkeit, der Sinnlichkeit, welche den Menschen bis zum Tode belastet, in der Beschreibung des Sapiens, des Perfectus, der perfecta virtus ganz auf stoischen Bahnen erblicken. Man lese nur de Jac. et vita beata I, c. VIII, welches ausläuft in die Spitze der „summa animi tranquillitas", und vor Allem die Schilderungen im zweiten Buch derselben Schrift, bes. VI, 28: perfectorum est . . . non turbari metu . . . non terrore concuti, non dolore vexari . . . mentem immobilem fida statione placidare. 29: grande est, intra se aliquem tranquillum esse et sibi convenire etc.[2]) — Haben wir bisher des Ambrosius Officien absichtlich aus dem Spiele gelassen, so dürfte es nun an der Zeit sein, auch ihre Darstellung in Betracht zu

Werden dann unter erstere eingereiht concupiscentia und gratulatio jene als vorausgehend, diese als folgend, und unter letzteren ebenso timor und tristitia, so ist die Verschiedenheit von der stoischen Lehrweise nur scheinbar. — Die daneben erwähnten passiones corporis und animae, jenen untergeordnet, dürfen wir übergehen. — Als Rehibitiv wird die temperantia (cf. Cic. tusc. IV, 22 u. ö.) genannt und dann, dem weiteren Context gemäss, auf das alttestamentliche Gesetz Bezug genommen, als welches durch sein inhibens praescriptum der tractatio rationis den Weg eröffne.

[1]) Den Nachweis siehe bei Deutsch, l. c. p. 13 ff.

[2]) Die Zurückführung dieser Gemütsruhe auf eine Gabe Christi (Christi pax interna) will hier wenig besagen. Wir kommen auf diesen Punkt später.

nehmen. Da Cicero in seinem Buch von den Pflichten die psychologisch-anthropologischen Vorfragen ganz übergangen hat, so ist ihm hierin auch Ambrosius gefolgt. Ja, wir finden von der ganzen philonischen Lehrweise, die wohl mit des Ambrosius eigentlicher Anschauung sich am besten gedeckt haben mag, hier in dem direkt von der Stoa beeinflussten Buche nur ganz vereinzelte Spuren, so wenn I, 11 die irrationabiles passiones als passiones corporis bezeichnet werden oder I, 180 das afficere carnem empfohlen wird etc. Dagegen folgt Ambrosius meist, wo er auf die Beurteilung der Affekte zu sprechen kommt, der stoisch-ciceronianischen Auffassung, wie wir das zum Teil schon in seinen anderen Schriften sahen. Man vergleiche z. B. I, 98. 99 (nimius animi motus, nicht nimia perturbatio steht da!). 105. 180 (das ist fortitudo zu nennen, quando unus quisque se ipsum vincit, iram continet, nullis illecebris emollitur atque inflectitur, non adversis perturbatur, non extollitur secundis etc.). 184 f. (ea est enim tranquillitas animi et temperantia, quae neque studio quaerendi afficitur, neque egestatis metu angitur. Ea est enim quae dicitur vacuitas animi ab angoribus, ut neque in doloribus molliores simus, neque in prosperis elatiores).[1]) 228 etc. etc. Wie dann weiter von Ambrosius, ganz wie bei den Stoikern Sitte, gegenüber der avaritia etc. auf die vernünftige Einsicht hingewiesen wird, als welche doch die Thorheit dieser Begierden darthue, so finden sich

[1]) Meint man hier nicht einen Stoiker von der alten Schule reden zu hören? — Wenn gleich darauf die Mahnung folgt, man solle in Rücksicht auf die Schwäche seines Fleisches und Geistes sich nicht zu grossen Versuchungen aussetzen (quia in omnibus quae agimus, non solum quid honestum, sed etiam quid possibile sit, quaerimus, ne forte aggrediamur aliquid, quod non possimus exsequi), so ist das nur einer jener vielen praktischen Winke, durch welche Ambrosius seine Pflichtenlehre besonders brauchbar gemacht hat. Ein Cicero würde gegen solche Bemerkungen nichts einzuwenden haben.

auch Stellen, wo allgemeiner ausgesprochen ist, dass die Affekte auf falschen Vorstellungen beruhen. Vergl. I, 97, wo das Nachdenken (cogitatio) als Mittel gegen das incidere in perturbationes empfohlen wird. Diese selbst erscheinen, wie bei Cicero, als auf einem Mangel an Selbstbeherrschung beruhend etc. Vergl. auch noch I, 92. 187 ff. 240 ff.[1])

Etwas anders scheinen die Dinge bei Ambrosius betreffs des Zornes zu stehen, da wo er denselben, gewiss nicht ohne Veranlassung, ausführlicher behandelt. Es ist das im zweiten Kapitel des ersten Buchs der Officien. Bei Migne findet sich dazu die Bemerkung: hic porro dissidet a Cicerone noster Ambrosius; quandoquidem ille virtutem more Stoicorum in affectuum vacuitate, hic autem ex Christianorum scitis in moderatione constituit.“ Daran ist richtig, dass, soweit eine Abweichung von stoischer Denkweise hier vorliegt, dieselbe sich allerdings ex Christianorum scitis rechtfertigen[2]) und nicht etwa auf peripatetische Einflüsse zurückzuführen sein dürfte. Denn in diesem letzteren Falle möchten die Sätze unseres Vaters doch etwas anders lauten müssen (cf. Arist. eth. nic. II, 1105 B. IV, 1125 B ff. Cicero, tusc. IV, 43 ff. Seneca, de ira III, 3 u. ö.). Aber es ist zunächst überhaupt zweifelhaft, ob wirklich eine bedeutsame Abweichung („porro dissidet“) von der stoisch-ciceronianischen Anschau-

[1]) Diese letzte Stelle wird von Reeb (l. c. p. 62 f.) verwertet zum Erweis eines fundamentalen Unterschiedes in der Auffassung der sittlichen Freiheit bei Ambrosius einerseits und andererseits nach der Antike. Doch hat sich Reeb wohl mit Unrecht von dem Wort libertas (§ 240) bestechen lassen. Ambrosius redet hier von der Freiheit im Gegensatz zu einer selbstverschuldeten Knechtung unter irdische Güter und zeigt, wie man durch richtige Erkenntniss von der Nichtigkeit dieser (non resp. in vanitates et insanias falsas etc.) zur wahren Tugend und Glückseligkeit gelange. — Einen Unterschied aber, wie ihn Reeb hier findet, können wir in dem ganzen Kapitel nicht gewahr werden.

[2]) Mit Vorliebe citiert Ambrosius das Wort: irascimini et nolite peccare (z. B. off. I. 13. 96. exhort. virg. 77. ep. 63. 59) und ähnliche Schriftstellen.

ungsweise hier vorliegt.[1]) Sehen wir zu, was Ambrosius über den Zorn zu sagen hat. Er beginnt I, 90 mit der Warnung, man solle sich vor Zorn hüten, fährt aber sogleich fort: Oder wenn man ihn nicht ganz vermeiden (praecavere) kann, soll man ihn zurückhalten (cohibere, reprimere), d. h. mässigen (mitigare § 93), welch letzteres als ein jenem „cavere", „vitare", „omnino non commoveri" sittlich gleichwertiges Thun hingestellt wird. Der Zorn ist nämlich eine natürliche Regung (naturalis affectus, § 96)[2]), ein motus infixus naturae ac moribus (§ 90), ein naturalis motus (exhort. virg. 77) etc., unvermeidlich, weil nicht in des Menschen Macht gestellt (naturae, non potestatis. § 13)[3]) und besonders für Einen

[1]) Man wird sich hüten müssen, mit Migne das von Ambrosius über den Zorn Gesagte ohne Weiteres auf alle Affekte anzuwenden. Allerdings läuft cap. XXI in eine Folgerung allgemeineren Inhalts aus, aber es macht doch im Ganzen entschieden den Eindruck, als ob Ambrosius der iracundia eine absonderliche Stellung einräume. Jedenfalls steht sie ihm nicht einfach gleich der sinnlichen Begierde etc. — Es rächt sich hier jene Vermischung der platonisch-philonischen Auffassung der Sinnlichkeit und der stoischen Lehre vom Entstehen des sittlichen Handelns. Ambrosius hat dadurch zweierlei, fundamental verschiedene Triebe, die sinnlich-sündigen und die sittlich-indifferenten. Der letzteren Classen gehört insbesondere der Zornestrieb an. — Irren wir nicht, so hat er psychologisch sich die Sache dadurch zurecht gelegt, dass er die platon. Seelenteilung, deren er oft gedenkt, aufnimmt, und Regungen wie den Zorn, auch Schmerz und Schrecken etc. (cf. I, 97) dem Gebiete des *θυμός* zuweist, während die unedleren Affekte der Begierde und der Lust dem *ὀρεκτικον* (ad Luc. 139) bleiben (cf. die ähnl. Benutzung der platon. Psychologie bei Posidonius). Doch klar ist sich Ambrosius nicht geworden; so dass z. B. de Is. et an. 65 die iracundia erscheinen kann als einer der 4 Hauptaffekte neben con cupiscentia, timor und iniquitas.

[2]) In diesem Sinne der einfachen Erregung, des Affiziertseins, nicht im Sinne von Leidenschaft (passio, perturbatio) braucht Ambrosius das Wort wohl meist.

[3]) Ob an dieser Stelle affectus oder effectus zu lesen, welche Variante übrigens Krabinger gar nicht erwähnt, thut Nichts zur Sache.

unvermeidlich, qui facilis ad iracundiam (de Jac. I, 1). Dies Alles klingt in der That nicht stoisch. Vielmehr wird man dadurch gerade an die Einwendungen erinnert, welche Seneca sich selbst gegen seine Anschauung über den Zorn vorhält (de ira I, 12 ff.), um sie sofort — also scheinbar im Gegensatz zu einer Anschauung, wie wir sie bei Ambrosius finden — abzuweisen. Doch sieht man näher zu, so bleibt in Wahrheit nur eine Differenz der Bezeichnung übrig. Seneca definiert bekanntlich den Zorn als die cupiditas ulciscendae injuriae, oder im Anschluss an Posidonius als die cupiditas puniendi ejus, a quo se inique putes laesum, oder als die incitatio animi ad nocendum ei, qui aut nocuit aut nocere voluit (de ira I, II u. ö.). Fällt eine Regung nicht unter diese Definitionen, so verdient sie nicht den Namen ira (I, IX, 3. II, III, 1 ff.), wie z. B. ille ictus animi, qui nos post opinionem injuriae movet (II, II, 1 ff.). Und wie steht es bei Ambrosius? Zunächst sehen wir ihn jenes durch Schriftwort wie Natur des Menschen als zulässig, ja geboten erscheinende irasci beschränken auf jene edle und allerdings natürliche Erregung des Geistes gegenüber dem Unsittlichen (irascimini, ubi culpa est, cui irasci debeatis: non potest enim fieri, ut non rerum indignitate moveamur. I, 96), und es ist klar, dass Ambrosius, wenn er allein dies im Auge hat, über die stoische Forderung der Apathie noch hinausgeht, indem er nur die Erregung über das sittlich Schlechte an sich, nicht aber jenes unwillkürliche Aufbegehren des Menschen gegenüber ihm angethaner Unbill und gegen den Injurienten als berechtigt anerkennt, dem letzteren gegenüber es vielmehr als Ideal hinstellt, zu segnen statt zu fluchen (I, 234). — Sodann aber sehen wir ihn das Objekt des Zürnens ganz ausser Acht lassend das Mass desselben dahin bestimmen, dass es zulässig sei, soweit es „secundum naturam". „Etsi irascimur, affectus noster motum recipiat secundum naturam (ep. LXIII, 60). Dies klingt aber schon so stoisch, dass wir kaum des Hinweises

darauf bedürfen, wie doch die Beschreibung des motus animi rationi parens, die z. B. Seneca giebt, genau mit der ambrosianischen des „affectus (scil. irae) non peccatum praeter naturam recipiens“ stimmt, um den christlichen Ethiker hier in Abhängigkeit von seinen stoischen Vorgängern zu erkennen.[1]) Der Unterschied liegt eben nur in den Worten. Seneca kann den nun einmal innerhalb der stoischen Schule als das Moment des „Affektes“ in sich tragend gefassten Terminus ira als Bezeichnung für die erlaubte Regung nicht brauchen, ohne den grössten Missverständnissen sich auszusetzen, Ambrosius dagegen konnte und durfte angesichts des biblischen Sprachgebrauchs die ira nicht auf den Index stellen.[2]) Dabei bleibt sein Ideal immerhin: Freiheit von Zorn, und er sucht ganz klärlich jenes gewichtige Wort des vierten Psalms wegzudeuteln, indem er besonders bei dem dritten der I, 96 gegebenen Erklärungsversuche verweilt: Si irascimini, vobis irascimini, quia commoti estis, et non peccabitis. So erinnern wir uns auch bei den fomites und laquei adversarii (I, 15) der principia proludentia affectibus des Seneca, denken an dessen „pestifera vis irae“ etc., wenn wir den Ambrosius die ira mit einer Krankheit vergleichen

[1]) Auf Seneca gingen wir besonders zurück, weil er die bequemste Zusammenstellung der in der Stoa in Geltung stehenden Sätze über den Zorn bot. Dass wir den Ambrosius nicht in direkter Abhängigkeit von ihm glauben, sagten wir schon einmal. Bot doch schon allein Cicero, welchem wir jene Geschichte von dem Tarentiner Archytas (I, 94) entlehnt sein lassen möchten, genügenden Anhalt. — Ihn wird Ambrosius auch im Sinne haben, wenn er seiner Uebereinstimmung mit den oratores hujus saeculi gedenkt (I, 92. cf. III, 91).

[2]) Man könnte allerdings gerade darin, dass Ambrosius von der „ira“ oder „iracundia“ — er macht nicht die Unterscheidung wie Seneca (l. c. I, IV. 1) — eben das aussagt, was die Stoa von ihr leugnet, nämlich dass sie ein motus naturalis und unvermeidlich sei, einen Grund gegen die behauptete Abhängigkeit finden. Scheint doch Ambrosius eher direkt gegen die Stoa zu polemisieren. Jawohl! Aber eigentlich nur gegen die stoische Terminologie, während er in der stoischen Anschauungsweise völlig befangen ist. cf. oben das Folgende.

sehen (I, 193. cf. auch de parad. 60) und wissen, wenn wir endlich unseren Vater geradezu das Meiden des Zornes fordern sehen (I, 193. de Jos. patr. 78), nicht, wodurch er eigentlich „porro“ von der Stoa abweicht.[1]) Auch die Art und Weise, wie die Mässigung und Unterdrückung des Zornes nach Ambrosius bewerkstelligt werden soll, weist — und dies lässt uns eine wirkliche Abhängigkeit des ganzen Passus bei unserem Autor von der stoischen Moral um so sicherer behaupten — ganz offenbar stoische Gedanken auf. Statt nämlich die Unterdrückung des Affektes zu gründen auf „die in dem Bewusstsein der eigenen Mängel und in der Liebe zum Nächsten gründende Bereitwilligkeit, die Schwächen Anderer zu ertragen und den Beleidigern gerne zu verzeihen“, von welchem an sich untadeligen Wortgefüge sich wenigstens in dem von Leitmeir (l. c. p. 101) citierten 36. Capitel des ersten Buches der ambrosianischen Officien nichts findet, wird auf die ratio, die meditatio oder auch auf den usus, die affectio, das propositum (§ 189) zurückgegangen, durch welche der Zorn auf sein naturgemässes und erlaubtes Mass reduziert werde (cf. de Jac. et vita b. I, 1. und das über die Unterdrückung der Affekte im Allgem. Bemerkte.[2]) Ist also auch in dem über

[1]) Auch die allerdings etwas dunkeln Worte I, 93: „hoc nostrum est, naturae illud“ bestätigen, dass Ambrosius mit der Stoa übereinstimmt. Verstehen wir sie nämlich richtig, so wird dadurch, trotz der vorhergehenden Aussage, dass das mitigare iracundiam dem omnino non commoveri gleichwertig sei, einer vollkommenen Apathie das Wort geredet. Sie ist das Ideale, aber allerdings erst ein Resultat unserer sittlichen Uebung (nostrum im Gegensatz zu naturae)! Es lässt sich dazu die schon oben citierte Stelle ep. LXIII, 61 vergleichen, wo die Naturgemässheit zorniger Regung nur als möglich zugegeben erscheint: „Sed esto, sit naturae irasci, aut plerumque causae“ (cf. exhort. virg. 77. Doch muss man mit beiden Stellen sehr vorsichtig sein).

[2]) Dass Ambrosius neben weitgehenderen Forderungen auch in kluger Masshaltung sagt: „Si non poteris mitigare mentem, reprime linguam und Aehnl., kann bei dem praktisch erfahrenen Manne nicht Wunder nehmen, stösst aber seine Theorie nicht über den Haufen.

den Zorn Gesagten eine bedeutsame Abweichung des Ambrosius von seinem stoischen, resp. stoisch-ciceronianischen Vorbilde nicht zu finden, müssen wir vielmehr seine ganze Affekten-Lehre als von der Stoa abhängig ansehen, durchsetzt allerdings, wenn auch am wenigsten in den Officien, mit platonisch-philonischen Elementen, wie wir oben sahen, ist somit die „Tugend" des Ambrosius fast gleich der stoischen bestimmt als „Freiheit von Affekten", so finden wir nun ganz consequenter Weise auch das Positive der stoischen Tugend bei unserem Ethiker ausgesagt, dass sie nämlich bestehe in einer inneren Harmonie, einer stets mit sich, mit den Gesetzen der Natur und des diese durchwaltenden Logos übereinstimmenden Zuständlichkeit des Weisen.[1]) Kam dies schon in den oben citierten Schilderungen des Weisen nach Ambrosius zum Ausdruck, findet es sich angedeutet in jenem Wort de parad. 26: quod bonum consonans — quod turpe dissonans[2]) (cf. ep. LXIII, 60: assuesce unus esse etc.), so findet es sich direkt gesagt, wenn Ambrosius z. B. off. I, 85 bei Gelegenheit einer Warnung vor Teilnahme an Gastmählern, Spiel und Scherz schreibt: caveamus itaque, ne dum relaxare animum

Natürlich kommen auch (z. B. l. c. V. VI) Aeusserungen vor, die jenem Leitmeir'schen Satze entsprechen. Beachtenswert bleibt dabei, wie neben der Demut auch der selbstbewusste Römersinn sich nicht verleugnet (Contentum esse gravitate morum suorum § 18. Contemnere injuriam! § 22) und wie die humilitas wohl auch empfohlen wird, weil sie „gratiam auget" (II. 67).

[1]) Der Gedanke von „der vollen Harmonie im Menschenwesen" streitet zwar durchaus nicht gegen die christliche Anschauung, aber er dürfte in der Form, wie ihn Ambrosius bringt und wertet, kaum dieser entnommen sein, sondern eben dem stoisch-ciceronischen Gedankenkreis. Dies gegen Reeb, der ihn augenscheinlich als einen genuin christlichen bei Ambrosius retten will (l. c. p. 36 f.).

[2]) Dass Ambrosius auch, wie die Stoa, geneigt ist, das Böse als notwendig in der Oekonomie des Weltganzen anzusehen, dafür sei hier nur beiläufig auf de parad. § 8 verwiesen. Vergl. die frappant ähnlich lautenden Worte Chrysipp's bei Plutarch, de stoic. repugn. c. 35, 3 (ed. Paris.).

volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quendam bonorum operum; usus enim cito inflectit naturam; wozu man auch vergleiche die Beschreibung des decorum generale (I, 221), welches ita est, ac si aequabilem formam atque universitatem honestatis in omni actu suo habet concinentem, cum omnis sibi ejus vita consentit, nec in ulla aliqua re discrepat; cf. auch I, 224 u. ö., bes. de virginitate, 117. — Wie nun aber diese innere Harmonie so betonte die Stoa auch — und Cicero baut das besonders eifrig aus — für die Einzelhandlung die Forderung der Angemessenheit an Zeit, Verhältnisse, Individualität etc. (εὐταξία und εὐκαιρία, cf. Cic., off. I, 142 u. ö. Ritter, l. c. IV. p. 162. Feuerlein, l. c. p. 166 ff.) Auch dies findet sich — was gleich hier erwähnt sei — oft in dieselben Worte gefasst wie bei Cicero in den Officien des Ambrosius, dessen auf's Praktische gerichtetem Sinn die Betonung dieses Punktes ja nahe liegen musste. Man vergleiche I, 35 (Est tacendi et loquendi modus, est etiam facti modus. Pulchrum igitur tenere mensuram officii); 105 f. (ordo rerum und oportunitas temporum neben dem primären Postulat, ut appetitus rationi pareat); 110 ff.; 120 ff.; 174; 212 ff. (Quaerendum in omni actu, quid personis, temporibus conveniat atque aetatibus, quid etiam singulorum ingeniis sit accomodum. Saepe enim, quod alterum decet alterum non decet etc.), 257; II, 153 u. ö. Ja I, 82 beruft sich Ambrosius sogar geradezu auf Cicero, der gleichfalls ordinem putat in illo decoro servari oportere, idque positum dicit in formositate, ordine, ornatu ad actionem apto, quae difficile ait loquendo explicari posse et ideo satis esse intelligi. Auch geht unser Autor, durch Ciceros Vorgang veranlasst, besonders auf die bei Wahl des Berufs in Betracht kommenden Fragen ein (I, 214 ff.). — Ueber diese Angemessenheit des Einzelhandelns kommt nun von den stoischen Voraussetzungen aus, ebenso wie sie bei den Trieben das Normierende war, der denkenden Vernunft das bestimmende Urteil zu. — Wie damit aber die ethischen Forderungen nach allen Seiten hin rein

auf Subjektivismus basiert sind, ward schon in den einleitenden Sätzen angedeutet, und dass daran die stoische Idee des weltdurchwaltenden Logos nichts Erhebliches bessert, ward gleichfalls bemerkt. Das Verlangen nach einer Autorität — und zwar ganz besonders, sobald man sich von dem Gebiet der allgemeinen Maximen auf das der angewandten Moral begiebt — ist, um mit Matth. Claudius zu reden, so dringend, wie das Verlangen nach Brot in der Wüste. Wie Cicero diese Lücke des stoischen Systems durch Herbeiziehung römischer Ehr- und Anstandsbegriffe übertünchte, ist in unserer Einleitung auch schon aufgewiesen worden. Ambrosius nun war zu sehr Römer, als dass er nicht ähnliche Bahnen hätte einschlagen sollen. — Nicht weiter betonen wollen wir, dass er von Cicero die Bezeichnung des sittlich Guten als des honestum und decorum herübergenommen. Nachdem diese Ausdrücke einmal in die philosophische Terminologie der Römer eingeführt waren, ist das von geringerem Belang, wenn wir es auch nicht für ganz bedeutungslos halten möchten.[1]) Dagegen sei nicht vergessen, was wir schon gelegentlich der Güterlehre hervorhoben, dass Ambrosius im zweiten Buch seiner Officien die Selbstempfehlung des Menschen bei Anderen, nämlich anderen Menschen (doch cf. II, 134 und auch III, 48, wo commendatio apud deum und gloria apud homines nebeneinander) gewissermassen zur Norm des Sittlichen macht, nur gegen die Prahlsucht etwa sich verwahrend (si nullo studio fiat jactantiae. II, 122). Angesichts dessen nimmt es uns denn auch nicht Wunder, wenn wir bei

[1]) Dies, dass die Aufnahme der ciceronianischen Bezeichnung des Sittlichen als honestum und decorum nicht ganz bedeutungslos ist, scheint Ambrosius selbst gefühlt zu haben. Er sieht sich darum veranlasst, nicht zwar den ersteren Terminus — der war seinem römischen Charakter zu homogen, als dass er ein Wort darum verlieren sollte — wohl aber den zweiten ausdrücklich aus der heiligen Schrift zu belegen (I, 30). Wie freilich dieser Schriftbeweis ausgefallen, das ist eine andere Sache.

unserem Kirchenvater das sittlich Gute schlechtweg als das laudabile gefasst sehen, und auch des Ruhmes hie und da nicht unfreundlich gedacht wird. Nun soll darum nicht gesagt sein, dass Ambrosius etwa demselben Urteil verfalle, wie Cicero, von dem man wohl, wenn auch etwas stark auftragend, — denn seine Warnungen vor Ruhmsucht sind nicht reine Phrase — gesagt hat, der Ruhm sei ihm das Höchste. Aber das möchten wir doch constatieren, dass auch unser christlicher Ethiker nicht blind ist für jene von seinem römischen Vorbild in's Feld gestellten Autoritäten. Est ist nun einmal ächt römisch und darum auch einem römischen Aristokraten, wie Ambrosius, nur natürlich, auf das Urteil Anderer, freilich nur der ihm als urteilsfähig geltenden, hervorragenden Wert zu legen, ein Zug, der noch heute dem romanischen Charakter in hervorragendem Masse eigentümlich. — Dass diese urteilsfähigen Anderen nun bei Ambrosius nicht die alten Römer sind, ist dabei selbstverständlich. An ihre Stelle tritt die ecclesia. Denn so sagt er: gratia ecclesiae laus doctoris est (II, 122). Dies Lob aber ist eben mit allen sittlich erlaubten Mitteln zu erstreben (ibid. f.), ist doch, wie es mit leiser, aber guter Aenderung ciceronianischer Worte heisst, „negligere bonorum judicia vel arrogantiae vel dissolutionis“ (I, 226). Und heisst es I, 193: Gloriae caveat appetentiam, so ist das einzuschränken auf ein immoderatius expetere oder usurpare gloriam (ibid.). — Können wir also hier zwischen der ciceronianischen und der ambrosianischen Darstellung keinen anderen Unterschied finden, als den, dass etwa dieselben Autoritäten in ein verschiedenes, hier christlich, dort altrömisch gefärbtes Gewand gekleidet und graduell verschieden gewürdigt werden, so scheint uns ein Aehnliches betreffs der beiderseitigen Verwendung der conscientia in der Ethik zu gelten. Wie nämlich die blosse Thatsache, dass überhaupt von conscientia bei Ambrosius die Rede war, uns nicht schon spezifisch christliche Denkweise bekundete, so kann uns auch die Art,

wie sie von Ambrosius gefasst und genutzt wird, nicht als eine wesentlich neue erscheinen. Die conscientia tritt vielmehr bei ihm gerade so wie bei Cicero ein als Ersatz gebend für die dem Handelnden etwa versagt bleibende Anerkennung seitens anderer Menschen, sie erscheint als Mitwissen, als nachfolgendes Gewissen (cf. z. B. I, 235; III, 29 u. ö.). Dies zugleich gegen Reeb (l. c. p. 59 ff.).[1]) —

[1]) Indem Reeb bei Cicero sowohl wie bei Ambrosius das „Gewissen" gedacht glaubt als „eine Macht des Geistes, welche uns zum Guten mahnt und vom Bösen abzuhalten sucht", mit einem Worte als „vorgängiges Gewissen", setzt er eine Fassung der conscientia hier wie dort voraus, die sich nur schwer nachweisen lassen dürfte. Was Cicero angeht, so sei auf die gründlichen Erörterungen Kähler's (das Gewissen I, 1. p. 60 ff.) verwiesen, aus denen resultiert, wie Cicero nur, was wir heute „das nachfolgende Gewissen" nennen, jene römischen mille testes, unter dem Namen conscientia befasst. — Was aber den christlichen Schüler des Cicero betrifft, so hätte schon der Umstand, dass gerade die zwei Hauptstellen, auf die Reeb sich stützt (off. III, 31. de parad. 39), den Ausdruck conscientia gar nicht brauchen, Reeb stutzig machen sollen, wozu kommt, dass die anderen von ihm angeführten Stellen, soweit sie von conscientia reden, ganz offenbar nur von dem mitwissenden Gewissen gemeint sind. Und so steht es unseres Wissens überall, wo Ambrosius den Terminus braucht. War doch überhaupt damals noch jener von Reeb angenommene Gebrauch von conscientia in der Kirche ziemlich unerhört. (Nach Kähler finden sich die ersten klaren Aussagen über „das sogen. vorangehende oder befehlende Gewissen" bei Chrysostomus hom. 52. 54 in genes., Sermo de Anna I, 3). — Dagegen redet allerdings Ambrosius von einem inneren Gesetz, nur dass er es nicht Gewissen nennt, und bezeichnet dasselbe de parad. 39 unmissverständlich als göttliches, durch des lebendigen Gottes Geist dem Herzen eingeschrieben. Ein solches inneres Gesetz aber kennt auch Cicero, kennt überhaupt die Stoa — man denke an Seneca's berühmtes Wort (ep. 41, 2): sacer inter nos spiritus sedet u. Aehnl. — freilich nicht als ein durch Wirkung des persönlichen Gottes am Menschen gesetztes, doch aber, wie eben jenes Wort Seneca's andeutet, als ein religiös fundiertes. Denn das religiöse Moment dem stoischen Pantheismus, als „philosophischen", ohne weiteres abzusprechen, wie Kähler thut, dürfte doch zu viel gewagt sein (cf. Zeller, III. 1. p. 288 f.). — Nun steht allerdings daneben eine aus der sokratisch-intellektualistischen Richtung der Stoa sich notwendig ergebende Genesis dieses inneren Gesetzes, welche es von dem nach modernem Gebrauch gefassten Gewissen fundamental unterscheidet, indem nämlich dies Gesetz, obwohl ein Ausfluss des alldurchwaltenden Logos, doch im sittlichen Subjekt erst werdend angenommen wird, auf Grund nämlich einer erkennenden Aneignung der Wahrheit von Seiten des denkenden Subjektes. Aber will sich auch diese Genesis des inneren Gesetzes im einzelnen Subjekt mit der modernen Auffassung vom Gewissen nicht reimen, so ist sie doch der ambrosianischen Lehre von der lex mentis humanae nicht fremd. Abgesehen nämlich davon, dass Ambrosius an jener Hauptstelle der Officien (III, 31) dem Justus in ziemlich stoisch gefärbten Worten diese lex zuschreibt wie eine gewordene, nicht angeborene, — denn der injustus hat sie nicht, — so findet sich de parad. 39 geradezu der Ausspruch: Opinio nostra ipsa sibi legem facit. Dies vereinigt sich mit dem Context nur dann gut, wenn man eine ähnliche Aneignung des ideell schon Besessenen, wie wir sie bei der Stoa fanden, annimmt. Dass diese Aneignung aber auf intellektuellem Wege sich vollzieht ist eigentlich selbstverständlich, bestätigt sich aber obendrein noch durch die Parallele de Jac. et. vita beata I, 1, wo gesagt wird, dass zu dem Wort des äusseren Gesetzes kommen müsse rationis rectae (cf. das stoische: ὀρθὸς λόγος!) consideratio. So haben wir denn eigentlich alle stoischen Elemente bei Ambrosius beisammen, nur dass er nicht zu einer klaren und festen Anschauung gekommen, und wir dürften wohl bei aller durch die Verschiedenheit des religiösen Standpunktes gebotenen Differenz bei ihm einen ganz gleichartigen Versuch, wie bei der Stoa, resp. Cicero, sehen, sich mit der Thatsache eines inneren Gesetzes, welches man in sich selbst vorfand, abzufinden. Noch einmal aber erinnern wir daran, dass mit dem Ausdruck „Gewissen" dieses Gesetz auf keiner von beiden Seiten befasst zu werden pflegte.

Einen direkten Einfluss stoisch-ciceronianischer Schriften auf die Darstellung unseres Autors brauchen wir darum hier nicht anzunehmen, so wenig wie bei den zuletzt besprochenen Sätzen. Nur dass er, auch wo er von conscientia redet, nicht aus der antiken Gedankensphäre herauszutreten vermocht hat, möchten wir behaupten. — Es führt uns aber die Lehre vom Gewissen über zur Constatierung eines wirklich neuen und dabei schwerwiegenden Momentes in dem System des

Ambrosius. Nicht indem das Gewissen selbst als Gesetz, d. i. als normativer Willensausdruck des persönlichen, des christlichen Offenbarungsgottes etwa erschiene, wohl aber, wo und indem es dorther jene Norm entnimmt, welche es als conscientia bona oder mala in Erscheinung treten lässt, findet sich ein in der That tiefgreifender Unterschied zwischen Ambrosius und seiner heidnischen Vorlage, mit anderen Worten: er findet sich da, wo Ambrosius eine wirklich neue Autorität für die Bestimmung des Sittlichen in die von uns oben aufgewiesene Lücke des stoischen Systems eintreten lässt, eine Autorität, die besser als das Vernunftgesetz und verlässiger als Ehr- und Anstandsbegriffe zu sein den Anspruch erhebt. Es ist dies der in's Wort gefasste, offenbarte Wille des lebendig-persönlichen Gottes, ist die heilige Schrift. Diese bot sich unserm Kirchenvater um so unabweisbarer dar, als er dieselbe nicht nur als unfehlbaren und adäquaten Ausdruck des göttlichen Willens, sondern auch als die einzige und umfassende Quelle ethischer und religiöser Erkenntnisse anzusehen gewohnt war (I, 102: Quoniam quae in scripturis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus. cf. I, 164: scriptura divina convivium sapientiae est u. ö.).[1]) Allerdings kann man von solcher Voraussetzung aus eigentlich gar nicht zu einer systematischen Darstellung der Ethik kommen und bestände da der theologischen Moral ganze Aufgabe eigentlich darin, die in der Schrift zerstreuten Vorschriften etwa übersichtlich zusammenzustellen. Manchmal scheint es auch, als hätte Ambrosius wirklich nur dies und nichts weiter in Absicht. Sagt er doch selbst: nos autem artem fugimus (I, 116). Aber er schliesst sich ja nicht nur an Cicero und damit an ein „künstliches", ursprünglich stoisches Schema an, sondern

[1]) Selbst die gebräuchlichsten termini technici sollen nur angewandt werden, wenn die heilige Schrift sie kennt. cf. I, 25. — Die Wahrheitsmomente in den heidnischen Philosophemen sind direkt der Schrift entnommen (cf. oben, Abschn. II).

geht stellenweise weit ausführlicher, als sein Vorgänger, der auf andere Schriften sich berufen kann, und in von der biblischen ganz abweichender Weise auf die Erörterung von Prinzipienfragen ein. Er versucht ein systematisch geschlossenes Ganzes zu geben. Und in dies Ganze, das formell und materiell unter stoischem Einfluss steht, fügt sich ganz unwillkürlich an dem oben von uns angegebenen Orte die Lehre von der heiligen Schrift mit ein. Damit ist aber die Notwendigkeit gesetzt, das Naturgemässe, das Vernünftige mit dem der heiligen Schrift oder dem geoffenbarten Willen Gottes Gemässen zu identifizieren. Freilich geschieht das nur beiläufig. So, wenn I, 135 gelegentlich der Besprechung der justitia von der gegenseitigen Hilfsleistung gesagt wird, dass sie secundum Dei voluntatem vel naturae copulam sei, oder wenn es am Schluss von de Abr. heisst: „Nesciat nisi secundum naturam vivere, in cujus instituto et ordine Dei lex est", aber es ist die stetige Voraussetzung. So wird von den alttestamentlichen Heiligen, einem Abraham, Jakob, David etc., bald gesagt, dass sie Gottes Willen und Gebot erfüllten, bald dass sie secundum naturam handelten, jener Forderung der Vernunftherrschaft folgend. So werden ethische Vorschriften aus dem alten und neuen Testament als Belegstellen verwendet, nachdem eine Handlung als dem Gesetz der Natur entsprechend dargethan worden, wie man besonders im Anfang des dritten Buchs der Officien sieht, wo die Regel, dass man Niemandem schaden solle etc., als naturgemäss dargethan und durch Belege aus der Schrift bekräftigt wird. Es ist wahr — und insofern geben wir den Apologeten des Ambrosius Recht — es fällt von diesem auf die religiöse Grundlage des Sittlichen zurückgreifenden Gedanken ein neues Licht auf die von der Stoa abhängige Darstellung der ethischen Fragen, wie wir sie bisher bei Ambrosius fanden; die Formel des natur- resp. vernunftgemässen Lebens rechtfertigt sich auch vor dem christlichen Urteil, indem sie sich so als identisch mit der Formel des

schrift- und gottesgesetz-gemässen Lebens giebt. Und als fordernd gedacht verleiht sie sich einen Nachdruck, wie ihn die Stoa nicht zu geben vermochte, aber es sind damit doch nicht die stoischen Elemente aus der Darstellung des Ambrosius weggeschafft oder auch nur völlig paralysiert. Vielmehr liegen die Dinge so, dass Ambrosius, in seiner Darstellung dem antiken Vorbild gefolgt, soweit er ihm nur folgen konnte, nun wieder einmal christliche Gedanken herzubringt, dieselben aber, wie in der Lehre vom höchsten Gut besonders auf Kosten der Consequenz und relativen Geschlossenheit des Systems, so hier nur auf Kosten ihres vollen christlichen Gehaltes seiner Darstellung einverleiben kann. Eben die Verwertung nämlich der göttlichen Offenbarungsurkunde, so gewiss sie nur einem Christen möglich war, als welcher allein zur Schrift eine solche Stellung einnehmen konnte, trägt doch nicht den Stempel ächten, d. i. evangelischen Christentums, sondern hat vielmehr entschieden gesetzlichen Charakter.[1]) Statt, sollte einmal die religiöse Grundanschauung genützt werden, die nach biblischer Lehre durch das Wort vermittelte Neugestaltung der religiösen und sittlichen Erkenntniss, nachdem sie auf ihren einfachsten und allgemeinsten Ausdruck gebracht ist, nun in geschlossenem Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen sich entfalten zu lassen, unter steter Berücksichtigung allerdings der das göttliche Offenbarungswort vermittelnden Schrift als eines Korrektors und Leitsterns, wofür freilich eine gründliche Lossagung von den stoischen Gedankenfolgen Voraussetzung wäre, wird unter Zugrundelegung stoischer Prinzipien, ja eines ganzen, fertigen Lehrgebäudes, das Einzel-

[1]) Dies nimmt uns freilich nicht Wunder, da die ganze Richtung der altkatholischen Kirche schon zu der nomistischen Fassung des Christentums, wie sie später in der römischen Kirche besonders sich geltend macht, hinneigt. — Aeusserlich giebt sich übrigens jene gesetzliche Denkweise des Ambrosius kund in der offenbaren Bevorzugung des alten Testaments vor dem neuen.

handeln aus der heiligen Schrift heraus beschrieben und diese dabei notwendig als eine Art Vorschriften- und Vorbildersammlung gefasst, ein Gesetzescodex, der aber seinerseits nun wieder, das ist ja Voraussetzung, nur Solches fordern kann, was natur- und vernunftgemäss ist, oder doch dafür ausgegeben wird. — „Oder doch dafür ausgegeben wird!“ darin liegt schon, dass sich dem Ambrosius nur durch Gewalt zu lösende Collisionen zwischen natura, resp. ratio und scriptura S. ergeben haben müssen. Und dies ist von vornherein anzunehmen, um so mehr, als ja die Schrift, besonders neuen Testamentes, statt den Anspruch zu erheben, sie fordere und lehre, was der natürlichen Vernunft als naturgemäss sich darstelle, vielmehr ihre Verkündigung als thöricht vor der Welt Augen, als durchaus nicht immer mit den vulgären oder philosophischen Begriffen von honestum etc. übereinstimmend bezeichnet (1 Cor. 1 u. ö.).[1]) Diese Collisionen müssten aber noch viel zahlreicher erscheinen, wenn Ambrosius wirklich jede Einzelpflicht aus jeder von beiden Autoritäten, der stoischen und der biblischen, herzuleiten versucht hätte, wobei dann freilich die Voraussetzung erfüllt sein müsste, dass auch die erstere, die natura oder ratio, sich als dazu brauchbar erwiese. Da dies aber nicht der Fall ist, und Ambrosius demgemäss für das Einzelhandeln meist nur die Schrift, daneben auch jene an-

[1]) Dem möglichen Einwand, dass ja eben Ambrosius nicht die natürliche, sondern die wiedergeborene Vernunft im Auge habe, welche mit der Schrift in alle Wege coinzidiere, ist zu begegnen mit dem Hinweis darauf, dass eine solche Unterscheidung ihm höchstens von ferne vorgeschwebt hat (cf. unten). — Man denke auch an die hohe Wertung, die der vernünftigen, d. i. philosophischen Erkenntniss in der alten Kirche überhaupt zu Teil ward (Nachweise bei Rietter, Moral der christlichen Schriftsteller der ersten zwei Jahrhunderte. Programmschrift 1845. Merk, Clemens Al. in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Leipzig 1879. Auch Wadstein l. c. u. A.).

deren bei Cicero verwendeten Autoritäten in Betracht nimmt, so verschwinden allerdings die Collisionsfälle so ziemlich aus dem Gesicht.[1]) Wo sie aber erscheinen, wird die gewaltsame Lösung zunächst so herbeigeführt, dass die Schriftanschauung den Sieg behält. So wird vor Allem jener für einen ganzen Bereich von Pflichten so wichtige Satz, dass unter keinen Umständen, auch nicht im Falle, dass es gilt Auge um Auge zu fordern, Einer dem Andern schaden dürfe, als naturgemäss hingestellt. cf. I, 131 f. Ambrosius wendet sich da gegen den stoisch-ciceronianischen Satz: eam primam esse justitiae formam, ut nemini quis noceat, nisi lacessitus injuria. Dieser Satz, sagt er, „evangelii autoritate vacuatur". Sein Inhalt ist aber auch nicht naturgemäss, denn, so fährt er zu der Frage nach der Berechtigung des Privatbesitzes übergehend fort, „ne hoc quidem secundum naturam". Ausgeführter findet sich ganz dasselbe III, 13 ff. Dass hier die natura nicht zu ihrem Rechte kommt, ist ersichtlich, und so ist es öfter. — Häufiger aber muss die Schrift sich Vergewaltigungen gefallen lassen, wenn Ambrosius, wie wir in der letzten Anmerkung sagten, nachträglich den Schriftbeweis für die der Vernunfterkenntniss, resp. der stoischen Vorlage entlehnten, allgemeinen Sätze zu geben sucht. Es ist da des Ambrosius Weise, nach Philo's in der Kirche schon längst befolgtem Vorbild, in masslosester Willkür der allegorischen Auslegungsweise sich zu bedienen. So findet er beispielsweise die der Antike entnommenen vier Cardinaltugenden mit Philo in den vier Paradiesesströmen wieder (de Parad. III, 14 ff. Die Weisen der Welt haben ihre Vierteilung erst daher entnommen!), findet die Forderung der Ueberwindung der Affekte resp. der Sinnlichkeit in dem Befehl an Abraham, sein Vaterland und seine Freundschaft zu verlassen und nach Kanaan zu ziehen (de Abr. II, 2 ff.), in dem Vieh und den Hirten der Patriarchen die irrationabiles corporis sensus und die mentis nostrae cogitationes (ibid. 28), in den streitenden Hirten des Abraham einerseits und des Lot andererseits das rationabile und irrationabile der Seele (ibid. 29) etc.[1]) — Und so ist denn klar, dass auch durch die Einführung der Schriftautorität in eine Lücke des stoischen Systems Ambrosius noch nicht etwa aus den stoischen Gedankenkreisen völlig herausgetreten ist. Nein, die Schrift steht eben nur neben den stoisch-ciceronianischen Normen, gar nicht zu reden davon, dass auch jene Art, durch Allegorisieren die religiöse Ueberlieferung oder die heilige Geschichte sich dienstbar zu machen, im letzten Grund auch wieder auf stoischen Einfluss zurückweist, indem es ja „die Stoa war, welche diese Methode, verschiedene Denkweisen zu vermitteln, in grossem Massstabe in das wissenschaftliche Verfahren einführte." (Zeller III, 1. p. 300 f.)

Aber, so könnte man einwenden, Ambrosius kennt doch einen spezifischen Unterschied zwischen der Erkenntniss des Wiedergeborenen und des Nicht-Wiedergeborenen, zwischen

[1]) Ganz ähnlich wie Cicero, bei dem übrigens die Gesundheit und Nüchternheit der sittlichen Begriffe, die er an Stelle des Vernunftgesetzes reden lässt, eine verhältnissmässig reine und in vielen Stücken mit der christlichen Anschauung harmonierende Darstellung der Moral erzeugten (vergl. die drastischen Worte Luthers, WW. 62, 252 n. d. Erl. Ausg.), verfährt Ambrosius in seinen Officien, nur dass er noch entschiedener bei der Aufstellung der Einzelforderungen von den stoischen Prinzipien sich emanzipiert, während er, wie jener, dagegen die allgemeinen Sätze der vernünftigen Erkenntniss resp. der stoischen Lehrweise entnimmt und sie, ähnlich wie in dem Einzelfalle I, 151 (consilium prompsimus, autoritatem petamus), nur nachträglich mit einem Schriftbeweis versieht.

[1]) Einmal I, 102 unterlässt es Ambrosius, die zwei Autoritäten zusammenzubringen. Es giebt, sagt er, „joca, die honesta sind", aber in „scripturis non reperimus" und darum „abhorrent ab ecclesiastica regula". Doch spielt hier ganz offenbar die Unterscheidung zwischen niederer und höherer Sittlichkeit, zwischen Laien und Klerikern herein — wenigstens ist die von Stäudlin behauptete Beziehung der eccl. regula auf alle Christen noch unerwiesen — und kann darum unsere Stelle nicht die oben gegebene Darstellung irritieren.

einer sapientia ex deo und einer sapientia carnalis (off. III, 9. 12 u. ö.), und indem er nur der ersteren ein Recht zugesteht, steht er fundamental anders als seine antiken Vorgänger. — Doch ganz abgesehen davon, dass derartige Unterscheidungen, wie sie III, 9. 12. gegeben werden, gar nicht den Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Anschauung treffen [1]), hat überhaupt dieser Einwand nicht das Gewicht, welches ihm im ersten Augenblick beigelegt werden mag. Allerdings kennt und nutzt Ambrosius die dem stoischen Dualismus von Weisen und Thoren etwa entsprechende Unterscheidung zwischen Wiedergeborenen und Nicht-Wiedergeborenen, zeigt wie die pietas, unbeirrt durch alle Reflexion auf äussere Dinge, ihren geordneten Weg gehe (cf. III, 27, wo übrigens die „pietas" gerade recht unglücklich die Führerschaft übernimmt, indem sie alle Notwehr, selbst Räubern etc. gegenüber, vermeiden heisst [2]), u. A., womit er denn wirklich, entgegen seinem sonstigen Nomismus, einer evangelischen

[1]) Indem dort als die sapientia carnis jene Gesinnung bezeichnet wird, welche auf äusseren Nutzen mehr als auf das honestum sieht (III, 9), und im Unterschied davon die sapientia, quae ex deo est, als die Gesinnung, welche die irdischen Vorteile verachtet und allein das honestum und decorum erstrebt (III, 12), meint Ambrosius wohl hoch über der antiken Denkweise zu stehen (cf. I, c. IX). Aber auch die Stoa und mit ihr Cicero erkennen doch, wenigstens in der Theorie, gleichfalls nur diejenige Lebensweise für die richtige an, welche Ambrosius für die Christen allein in Anspruch nehmen möchte. Man lese nur z. B. Cic. off. III, 18: „non modo pluris putare, quod utile videatur, quam quod honestum, sed etiam haec inter se comparare et in his addubitare turpissimum est." (cf. auch die „Güterlehre").

[2]) Stellen, wie I, 111 möchten wir nicht herbeiziehen. Hier scheint allerdings die pietas sogar in Spannung zu treten mit dem „Naturgemässen". Aber natura ist hier gar nicht, wie sonst in der stoischen Weise gebraucht, sondern dürfte sich nahe mit der „Sinnlichkeit" berühren. Es ist die vernunftlose Natur, ist ein vernunftloser Trieb (cf. oben), dem gegenüber die pietas, die auf der Seite der ratio liegt, die Herrschaft zu wahren hat. „Ut rationi appetitus non reluctetur" (105) ist das Thema des ganzen Passus.

Auffassung der Ethik sich nähert. [1]) Aber einmal ist diese Anschauung durchaus nicht die allezeit die Darstellung bestimmende, und zum Andern wird der stoische Satz von dem vernunftgemässen Leben dadurch gar nicht betroffen, denn die ratio ist gar nicht etwa nach des Ambrosius Darstellung durch die Sünde völlig verderbt und erblindet, so dass sie etwa durch die Wiedergeburt erst rektifiziert werden müsste, bevor sie in der Ethik Verwendung finden kann. Lag doch die sittliche Aufgabe des Subjektes, wie wir sahen, darin, dem rationabile seiner Seele zur Herrschaft über das irrationabile zu verhelfen, welch' letzteres in sich das erbsündliche Verderben birgt (cf. auch Deutsch, l. c. p. 14 ff. p. 23 f.), oder aber, wie es in den Officien hiess, das Gesetz der Natur, danach die Triebe der Vernunft untergeordnet sein sollen, zur Auswirkung zu bringen. — Und wenn nun auch (nach de Jac. et vita beta I, bes. c. VI) das mosaische Gesetz nach Ambrosius dazu gegeben ist, die Sünde erkennen zu lassen, so ist damit wohl gesagt, dass diese als schuldverhaftendes Thun gegen den göttlichen Willen nicht ohne das Gesetz voll erkannt werden konnte (cf. auch de Abr. I, 23), und dass das Gesetz somit wohl pädagogische Bedeutung hatte, nicht aber, dass der natürliche Mensch in alle Wege ungeeignet wäre zur Erkenntniss des natur- und

[1]) Indem nämlich die pietas und dem ähnliche ein neugesetztes Verhältniss des Menschen zu seinem Gott aussagende Begriffe von dem Handelnden ausgesagt werden, und der christliche Weise oder Gerechte als sein Gesetz in sich selber tragend und somit keiner ausser ihm seienden Autoritäten bedürfend angesehen wird — ein Gedanke, der der Stoa (cf. oben) und den biblischen Anschauungen (cf. 1 Joh. 2, 20. 27 u. ö.) gleicherweise eignet — ist die Möglichkeit gegeben das sittliche Handeln als ein aus diesem neuen Verhältniss heraus sich entwickelndes Ganze von Bethätigungen des Glaubenslebens anzusehen und dasselbe statt unter dem Gesichtspunkt einer knechtischen Gesetzeserfüllung ächt evangelisch als ein Handeln des Dankes gegen den Erlöser zu fassen, wie dies bei Ambrosius z. B. de Jac. et vita beata I, 12 angedeutet ist.

vernunftgemässen sittlich Guten, zur Erkenntniss jener lex naturae ipsius (I, 228), danach appetitus rationi subjectus est. Ja muss doch zum Gesetz wieder die ratio plenius tractata, die rectae rationis consideratio hinzukommen, wenn es anders überzeugend wirken soll, heisst es doch de Abr. I, 8, dass es nicht wunderbar war, wenn ein Barbar das Gesetz der Natur kannte (major lex naturae, quam legum praescriptio!), und lässt doch Ambrosius (an jener oben besprochenen Stelle de parad. 39) das Sittengesetz auch der Heiden Herzen eingeprägt sein! — Somit aber wäre denn auch wohl jener, auf Stellen wie off. III, 9. 12 sich gründende, mögliche Einwurf abgewiesen. —

Aber allerdings ein bedeutsamer Unterschied zwischen der ambrosianischen Ethik einerseits und der stoisch-ciceronianischen andererseits liegt doch vor, auf den hinzuweisen nicht ausser dem Rahmen unserer Aufgabe liegen dürfte, und wir kommen damit an den Punkt, wo am energischsten des Ambrosius religiöse Grundanschauung in das stoische Gefüge eingreift. — Tugend ist nur möglich auf Grund göttlicher Neusetzung. Die ratio des Nichtwiedergeborenen erkennt zwar ihre Aufgabe über die Triebe zu herrschen, erkennt sie als verpflichtendes Naturgesetz, aber sie ist unter die Triebe der Art geknechtet, dass, um die Möglichkeit ihrer Befreiung zu erzielen, die Erlösung eintreten musste, und weiter, um diese Möglichkeit im einzelnen Falle zu realisieren, den Einzelnen zur Tugendübung zu befähigen, auch ferner eine Wirkung Gottes statt haben muss, welche, nicht näher beschrieben, jedenfalls als eine mystische zu denken ist, vermittelt durch die Taufe (cf. oben und Deutsch, l. c. p. 35 ff.), zum Erfolg habend eine nahe Verbindung der anima mit dem λόγος (de Isaac et anima).[1]) — Diese Anschauung aber, so bedeutsam sie ist, gerade auf die Darstellung der Officien hat sie wenig Einfluss gehabt. Wohl

[1]) cf. auch de fuga saec. 2.

werden wir daran erinnert durch scheinbar ganz unmotivierte und, da unbeschadet der christlichen Voraussetzung eigentlich ein stoisches System entwickelt wird, jedenfalls im Zusammenhang nicht vermittelte Aeusserungen, wie I, 251: fundamentum autem Christus est (cf. 1 Cor. 3, 11), aber sie ist doch behandelt als eine vorethische Frage. Nur zu solchen, die eben jene göttliche Wirkung an sich erfahren haben, redet unser Vater, zu solchen also, die ihm auf derselben Stufe stehen, wie dem Cicero die Leser seines Buches.[1])

Will man nach dem Allen den Unterschied zwischen des Ambrosius und des Cicero Darstellung einmal drastisch ausdrücken, so könnte man etwa sagen: Ambrosius giebt seinen geistlichen Söhnen im Allgemeinen den Rat: „Handelt, wie Cicero seinem Sohne vorgeschrieben hat im Anschluss an die Stoa, die wiederum ihre Weisheit zum Teil aus dem alten Testament schöpfte. Ihr vermögt es auf Grund Eures Christenstandes, während bei jenen den Worten keine Thaten folgen können wegen ihres Standes in der Sündenknechtschaft.“ Und will man für diese drastische Darstellung einen drastischen Beleg haben, — er steht de Is. et an. 67 und lautet, allerdings in der Form auf Plato weisend, jedenfalls aber überhaupt die antike Moral im Sinne habend: „Hinc (scil. aus den Worten der Schrift) philosophi curulia illa animarum in suis libris expressere certamina, nec tamen ad palmam pervenire potuerunt, quoniam summitatem Verbi et altitudinem illorum animae nescierunt, quam cognovit haec anima, in qua erat verbi conversio.“ —

[1]) Es dürfte dies ein treffender Beleg sein für den Satz Wuttke's (Handbuch der christlichen Sittenlehre I, p. 144), dass Ambrosius fremdartige Gedanken und Formen unselbständig auf das Christliche übertrage. Ja, er trägt wirklich ein ganzes Gebäude stoischer Gedanken und Formen auf ein christliches Fundament herüber und lässt seine Darstellung nicht aus diesem Fundament organisch herauswachsen.

Ueber verschiedene mehr oder minder unmittelbar aus dem bisher Gefundenen sich ergebende Bestimmungen hinsichtlich der Tugend können wir füglich hinweggehen. Sie kann nicht im blossen Wissen, in unthätiger Beschaulichkeit oder gar in ekstatischen Zuständen ihr Ideal finden, dazu ist Ambrosius zu sehr Römer! Nein, sie muss sich bethätigen (II, 8 u. ö. cf. Cic. I, 19), wenn auch zum Teil in einer gegen die Sinnlichkeit negativ sich verhaltenden Weise. Sie muss lehrbar sein (de Jac. et vita beata I, 1), wie das in dem Charakter des stoisch gefassten Begriffes liegt. Das Hauptgewicht bei der Tugendübung muss auf die Intention fallen, wie ausdrücklich hervorgehoben wird (I, 147: affectus tuus nomen imponit operi tuo) etc. etc. — Auch was die Einzeltugenden betrifft, welche im Anschluss an die Stoa in der bekannten Vierzahl aufgenommen werden, können wir kurz sein. Zunächst wird ganz in stoischer Weise abgewiesen, dass etwa eine dieser Tugenden ohne die anderen sein könne. Nur der gemeine Brauch veranlasst unsern Ethiker, wie den Cicero, überhaupt von Einzeltugenden zu reden (II, 49), in Wahrheit sind sie nur Formen der einen und selben Tugend (I, 201), stets beisammen zu finden, in jeglicher tugendhaften Handlung (omnes virtutes quattuor in uno facto I, 119), was zur Ermüdung an Beispielen dargethan wird.[1]) Gemäss der Betonung nun des intellektuellen Momentes in der Tugendlehre und entsprechend der stoischen Auffassung erscheint nun in den Officien, abgesehen von Stellen, wie die oben erwähnte, wo Christus als Fundament genannt wird, die prudentia oder sapientia als Grundtugend, als fundamentum, primus fons officii . . . qui tamen fons et in virtutes derivatur ceteras (I, 126), und es beruht dabei wohl nur auf einem Missverständniss der ciceronia-

[1]) Was Neander (l. c. p. 230) berechtigt, anzunehmen, dass es nur so scheine, als ob Ambrosius diese Einheit der Tugenden aufnehme, ist angesichts der citierten Stellen nicht abzusehen.

nischen Ausführungen, wenn Ambrosius damit, dass er der Weisheit diese primäre Stellung einräumt, sich vorteilhaft von denen, qui foris sunt, zu unterscheiden meint[1]) (I, 251). Ein Unterschied dagegen liegt darin, dass er dieser Grundtugend, die „zuerst von den Unsern als bestehend in der Erkenntniss des Wahren definiert worden“ ist (I, 118), ernstlich eine Beziehung auf Gott giebt nach dem Wort: „Die Furcht des HErrn ist der Weisheit Anfang“ (I, 252). Dass diese Beziehung aber bei der Antike nicht überhaupt fehlt, das hat Ambrosius eingesehen, wenn er I, 126, wo von der fundamentalen Bedeutung der die pietas einschliessenden prudentia die Rede ist, sagt, dass die Weisen dieser Welt es mehr entlehnt, als erfunden haben, dass die pietas fundamentum omnium virtutum (cf. Cic. off. II, 11 u. ö.). — An die wie bei Cicero kurze Besprechung der prudentia (I, 117 ff.) schliesst sich die Besprechung der anderen drei Tugenden, den Rest des ersten Buches der Officien ausfüllend, während die Definitionen nach Cicero's Vorbild dem Allen vorausgeschickt werden (I, 115). Wie die Formu-

[1]) Die Aeusserungen des Ambrosius über diese Tugend leiden an einer bedenklichen Unklarkeit, indem sie nicht scheiden zwischen der Grundtugend der Weisheit und der Cardinaltugend der Klugheit. Nicht nur dass die Ausdrücke sapientia und prudentia ganz willkürlich wechseln — dazu dürfte Cicero's Sprachgebrauch Recht und Veranlassung gegeben haben — nein, in demselben Kapitel, wo die prudentia als Grundtugend bezeichnet ist (I, c. XXVII), wird sie sofort auch unter den vier Cardinaltugenden an zweiter Stelle behandelt und ihre Aufgabe darein gesetzt, cavere, quae noceant, expetere quae prosint, captare temporum et locorum opportunitates (cf. II, 49, wo die prudentia oder sapientia beschrieben wird als bestehend in delectu bonorum sciens commoda et adversa distinguere). Die Verwirrung wird noch grösser, wenn wir obendrein hie und da die alttestamentliche Chokmavorstellung miteinwirken sehen. — Uebrigens findet sich die von Ambrosius befehdete Rangordnung bei ihm selbst wieder, wenn er de parad. 18 über Cicero noch hinausgehend und dafür wohl an Plato sich anlehnend, die justitia bezeichnet als mater omnium virtutum principalium.

lierung dieser Definitionen, so steht auch die weitere Behandlung der ganzen Materie so offenbar unter direktem Einfluss der stoisch gearteten Sätze der ciceronianischen Pflichtenlehre, dass es eines besonderen Nachweises nicht bedarf. — Und wenn sich in den Bestimmungen der einzelnen Pflichten, die aus den betreffenden Tugenden resultieren, grössere Abweichungen unseres Kirchenvaters von seiner Vorlage finden[1]), so ist das nach dem bisher Gesagten nur natürlich, weil nämlich eben die verschiedenen Autoritäten, denen man hier wie dort folgt, auf die Bestimmung des Einzelhandelns vor Allem influieren, bei Cicero jene römischen Ehr- und Anstandsbegriffe, bei Ambrosius besonders die christlichen resp. kirchlichen Vorstellungen und Vorschriften über das, was im einzelnen Falle honestum und decorum sei. —

Es bleibt uns noch ein Punkt in diesem Abschnitt zu besprechen, ein Punkt, der zugleich als eine gute Ueberleitung zu dem, was betreffs der „Pflicht“ zu sagen sein wird, dienen kann. — Bekanntlich hat die alte Stoa schon, in Ansehung der praktischen Unbrauchbarkeit, ihre Einteilung der Menschen in zwei Classen, die der Weisen und die der Thoren, mehr oder minder modifiziert. Dem praktischen Moralisten Cicero ist dieselbe, wie es scheint, nur noch von historischem Interesse. Seine Officien sind, wie wohl schon das gleichnamige Buch des Panaetius (cf. Zeller, l. c. p. 506), nur für die Fortschreitenden geschrieben (cf. III, 14). Auch bei Ambrosius kann, wenn er überhaupt diese Unterscheidungen aufgenommen hat, natürlich nur die gleiche Stellung sich zeigen. Wohl schreibt er seine Pflichtenlehre nur für Wiedergeborene, Gläubige. Es sind dies aber nicht die stoischen „Sapientes“, sondern durch die Wiedergeburt überhaupt erst nach sittlicher Vollkommenheit zu streben

[1]) cf. Leitmeir's Abhandlung p. 75—157, wo manches Treffende über diesen Punkt sich findet.

und ihr sich anzunähern in Stand gesetzte Leute. — Und wirklich! er redet von einem „proficiens“ im Gegensatz zum Vollkommenen (cf. unten) und von einem profectus virtutis (II, 113). Was aber ist es ihm um die Vollkommenheit? — Sehen wir noch ab von der Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Pflicht, die, wie in Ciceros Officien, beiläufig berührt wird, und von Allem, was damit enger zusammenhängt, sehen wir weiter auch ab von den schon erwähnten Schilderungen des Weisen oder, wie er noch öfter heisst, des Gerechten, als des in harmonischer Seelenruhe lebenden Mannes, so haben wir doch einige Stellen, welche hier zu besprechen sein dürften. Vor Allem kommt wohl cap. XLVIII des ersten Buches der Officien in Betracht. Dort unterscheidet Ambrosius bei einer Besprechung der Versöhnlichkeit drei Stufen — man denkt an die stoischen „Thoren, Fortschreitenden, Weisen“. — Er selbst zählt sich sehr bescheiden zu den auf der untersten Stufe stehenden, den Unversöhnlichen, die Aug' um Auge fordern. Dann kommt die zweite Stufe, die der proficientes, welche schweigend Unrecht tragen, endlich die der perfecti, welche segnen statt zu fluchen. Zu diesen letzteren gehören ein Paulus, ein David; sie verstanden es affectum humanum vincere, mitigare. — Soweit hätten wir nichts Neues, als vielleicht eben jenen Ausdruck: proficere. — Aber es heisst nun weiter — und das klingt freilich einem Stoiker unerhört: David . . quamvis perfectus adhuc perfectiora quaerebat, nämlich die zukünftige, himmlische Vollendung, die „plena perfectio“. Diese ist freilich im Erdenleben nie erreichbar, denn hic impedimentum, hic infirmitas etiam perfectorum. Was nun aber das Fehlende ist, dadurch sich die irdische Vollkommenheit von der einstigen, himmlischen unterscheidet, lässt sich aus den überschwänglichen Worten des folgenden Paragraphen nicht ersehen, zumal es doch entschieden ein sittlicher Defekt sein muss, hervorgerufen durch die Schwäche, durch die Hindernisse des leiblichen Seins. Doch wir können, auf

andere Stellen, insbesondere auf das über die Sinnlichkeit Gesagte rekurrierend, mit ziemlicher Sicherheit den Schluss ziehen, dass der Unterschied zwischen der forma perfectionis secundum hominis possibilitatem und der forma secundum perfectionem futuri, zwischen der medios und der plenos numeros habenden (III, 11) Vollkommenheit darin liegt, dass erstere doch immer noch mit den Lüsten des Fleisches zu kämpfen hat, bis zur Entnahme aus der sinnlich-sündigen Existenzform durch den Tod, während letztere, von den Banden der Sinnlichkeit endgültig befreit, zur wahren Gottesähnlichkeit gelangt ist; denn dass darauf jener Kampf abzielt, sagt z. B. de Jac. et vita beata II, 30: „Quicunque saecularia negligit, ad imaginem similitudinemque Dei propius accedit.“ [1]) — Dass dies Alles nicht stoisch ist, ist klar. Doch aber weht uns ein antiker Hauch aus den Ausführungen des Ambrosius über die „unvollkommene“ Vollkommenheit der Menschen entgegen. Nicht nur, dass uns jenes „secundum hominis possibilitatem“ aus Plato's Munde vertraut ist, [2]) auch die Ausdrücke umbra und imago, damit das Bild der diesseitigen perfectio von Ambrosius ausgemalt wird, lesen wir in ganz ähnlichem Zusammenhange bei Cicero und zwar in dessen — Officien! (III, 69.) Mehr aber als ein Anklingen an die antiken Moralisten lässt sich hieraus

[1]) Jene göttliche Vollkommenheit, von der Ambrosius in den letzten Worten von off. III, 11 redet, ist im umfassendsten Sinne gedacht und darum hier, wo von der perfectio nur im ethischen Sinne die Rede, nicht in Betracht zu nehmen, etwa als dritte Form neben der media und der plena perfectio. — Wie nahe übrigens besonders die geweihten Jungfrauen dieser letzteren schon auf Erden kommen, dafür vergleiche man die überschwänglichen Schilderungen unseres Ethikers in „de virginibus“. Den Engeln sind sie gleich und haben die praemia resurrectionis schon in Besitz (cf. de virg. I, 38. 52 f. u. ö.).

[2]) Ob Ambrosius dies direkt von Plato hat? Wahrscheinlich hat ihm Clemens Al. als Vermittler gedient (cf. Merk, l. c. p. 62 f., vergl. Ambr. Hexaem. VI, 45).

natürlich nicht folgern. Immerhin zeigt auch schon dies allein wiederum, wie eng Ambrosius noch mit der Antike verknüpft war. Die antiken Gedanken, die antiken Vorstellungen, sie sind stark genug gewesen, selbst da, wo er nicht in unmittelbarer Abhängigkeit von der Antike schreibt, seiner Darstellung eine eigentümliche Färbung zu verleihen. —

Mehr als dies aber haben wir zuvor gefunden, eine direkte Abhängigkeit nämlich der ambrosianischen Darstellung von der antiken Moral und zwar insbesondere und fast ausschliesslich von der stoisch-ciceronianischen. Die Tugend sahen wir im Allgemeinen und Besonderen, negativ und positiv nach stoischem Vorgang beschrieben. Die Vernunft stellte sich uns — allerdings neben der Schrift — als in stoischer Weise für die Tugendlehre verwertet dar. Die einzelnen Tugenden wurden nach stoisch-ciceronianischem Vorbild behandelt etc., kurz das ganze Gedankengewebe war stoisch, resp. stoisch-ciceronianisch bestimmt. Und wenn auch eine platonisch-philonische Psychologie ihre Fäden mit einwebte, wenn christliche Gedanken, aus dem Schatze gläubiger Erkenntniss entnommen, allenthalben und besonders, wo die stoische Vorlage sich unzulänglich zeigte, eingeschlagen wurden, es konnte und kann das Resultat des über die Tugendlehre unseres Vaters Erhobenen nur die thetische Fassung des Titels dieser Untersuchung rechtfertigen. Es ist, ganz besonders in diesem Teil, ein Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius vorhanden und, fügen wir hinzu, notwendig auch, obgleich in geringerem Masse, auf seine ganze Anschauungsweise.

Doch wir haben noch ein bedeutsames Teil unserer Untersuchung vor uns, die Prüfung der ambrosianischen Aussagen über das, was eigentlich dem Titel nach Hauptinhalt seiner wichtigsten ethischen Schrift sein sollte, der Aussagen „de officiis.“

D. Von der Pflicht und den Pflichten.

Nach dem im vorigen Abschnitt Gesagten würde sich als Formel der Pflicht etwa ergeben: Handle stets der honestas[1]) gemäss! oder: Deiner vernünftigen Natur gemäss! oder: Lass deine Vernunft der Art die Herrschaft führen, dass eine jede deiner Handlungen als vernunftgemäss erscheint, womit zugleich gegeben ist, dass sie auch schriftgemäss ist! oder endlich — da die prudentia oder sapientia der primus fons officii (I, 126), das Fundament alles sittlichen Handelns sein soll: Handle stets in Uebereinstimmung mit der Sapientia! welche Bestimmung vielleicht am besten des Ambrosius Absicht träfe, da sie die Möglichkeit in sich befasst, das normierende Gesetz nicht allein in der natürlichen menschlichen Vernunft, sondern zugleich in der göttlichen, offenbar gewordenen Weisheit zu sehen. Es finden sich denn nun auch alle diese Bestimmungen bald mehr bald minder klar ausgesprochen bei unserem Vater, ohne dass es aber den Eindruck machte, als solle eine derselben ausdrücklich als Formel für die Pflicht aufgestellt sein.[2]) — Eine solche werden wir am Anfange der Officien suchen. Und in der That, wir finden sie da und zwar an der Stelle, wo Ambrosius seine Berechtigung, von „officium" zu reden, aus der Schrift nachzuweisen versucht und eine Erklärung beifügt darüber, was officium seiner Etymologie nach bedeute

[1]) cf. I, 257, wo sich eine Art Zusammenfassung der Forderungen von Buch I findet: Stets dem honestum folgen, ohne dabei der Rücksicht auf Zeit, Individualität etc. bei der einzelnen pflichtmässigen Handlung zu vergessen.

[2]) Es dürfte sich auch gegen alle jener Einwand erheben lassen, welchen Schleiermacher der ähnlichen Formel: „Handle in jedem Augenblick so, dass alle Tugenden in dir thätig sind in Bezug auf alle Güter" entgegenstellt, der Einwand nämlich, „dass sie zur unmittelbaren Anwendung nicht geschickt seien". cf. Schleiermacher, Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes, Abhandlung, gelesen in der Ak. der Wissensch. 1824, p. 3.

(I, c. VIII). Dort heisst es, officium sei entweder herzuleiten von efficere, oder aber — und das interessiert uns besonders — es besage: ut ea agas, quae nulli officiant, prosint omnibus. Das Erzwungene dieser Etymologie ist gerade so offensichtlich, wie das Erzwungene des vorher gegebenen Schriftbeweises.[1]) Wie es da dem Ambrosius nur darauf ankommt — ganz entsprechend seiner äusserlich gesetzlichen Richtung — das von ihm gebrauchte Wort „officium" irgendwo in der Schrift nachzuweisen, so bei jener etymologischen Spielerei nur darauf, seine Fassung des Pflichtbegriffes auf irgendwelche Weise zu dem Ausdruck officium in Beziehung zu setzen. — Die Formel selbst aber wirkt nun durch die ganze „Pflichtenlehre" hindurch, und besonders da, wo es sich um die justitia handelt (I, 130 ff.) und sodann, wo die gedachte Collision zwischen einem honestum und einem utile zur Besprechung kommt (III, 13 ff.), wird sie eifrig genützt, so dass es in die Augen springt, dass sie eben um dieser Erörterungen willen so und nicht anders formuliert worden ist. Nicht aber von Ambrosius selbständig! Cicero's Ausführungen betreffend die justitia und desselben drittes Buch der Officien über die scheinbaren Collisionen weisen genau denselben Gedanken auf, jene Forderung nämlich beim Handeln, so das Recht des Einzelnen (suum cuique) wie zugleich das Jus humanae societatis zu respektieren. Nun hat Cicero allerdings an die Spitze seines Buches eine andere, von der Stoa noch direkter entlehnte Formel gestellt, indem er I, 8 sagt, dass medium officium[2]) das sei, „quod cur factum sit, ratio

[1]) Aus den Worten Luc. 1, 23: *ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ*, d. h. seines Tempeldienstes, wofür Vulgata „officium" schreibt, entnimmt Ambrosius für sich das Recht über „officia" zu schreiben. Denn „hoc nomen in scripturis divinis", also auch uns gestattet! (cf. I, 102: quae in scripturis non reperimus ea quemadmodum usurpare possumus?)

[2]) Auf die Unterscheidung zwischen *καθῆκον* und *κατόρθωμα* kommen wir später.

probabilis reddi possit“ (cf. I, 101: haec est fere descriptio officii). Aber diese rein formale Definition schliesst doch jene andere Fassung nicht aus, sondern ein. Und ferner: wir finden dieselbe Formel und zwar im gleichen Zusammenhange wie an der zweitgenannten ciceronianischen Stelle, auch bei Ambrosius, nur nicht ausdrücklich als Definition von officium bezeichnet, cf. Ambr. off. I, 228: ne quidquam omnino geramus, cujus probabilem non possimus rationem reddere. — Und so ist denn klar, dass unser Ethiker nicht nur ganz übereinstimmend mit der Stoa, resp. Cicero, sondern zum Teil sogar abhängig von seiner Vorlage, über den Pflichtbegriff gedacht hat.[1])

Wir haben bisher ganz ausser Acht gelassen die auch dem Ambrosius nicht fremde Unterscheidung einer zweifachen Pflicht, einer vollkommenen und einer unvollkommenen. Und wir durften das, weil nicht allein wie bei Cicero diese Unterscheidung nur beiläufig behandelt wird, sondern weil auch gegen den ersten Schein es sich herausstellen wird, dass Ambrosius mit dieser Unterscheidung etwas ganz anderes meint, als die Stoiker mit ihrer Scheidung des *καθῆκον* und *κατόρθωμα*, so dass er, um das Resultat der folgenden Untersuchung voraufzunehmen, stoisch ausgedrückt, eigentlich nur von dem *καθῆκον* redet, welches je nach seinem Objekt als vollkommen oder unvollkommen (medium) bestimmt wird. Der stoische Begriff des *κατόρθωμα* dagegen,

[1]) Gerade jener Gedanke von dem „prodesse omnibus“ war, wie er überhaupt der Antike nicht fremd war, von der Stoa und Cicero besonders gern betont worden (cf. Cic., off. I, 21 ff. u. ö.). Allerdings hat er aber seine volle Bedeutung erst im Christentum erlangt, wo er aufs Energischste und mit Darangabe aller Eigensucht, wie Ambrosius hervorhebt (I, 131 ff. II, 28 u. ö.), nach dem Beispiel des, der „das Himmelreich Allen eröffnen wollte“, in die Praxis umgesetzt ward. — Durch das Folgende über die Unterscheidung eines *κατόρθωμα* und *καθῆκον* Gesagte wird der bisher erörterte Pflichtbegriff natürlich nicht alteriert, zumal jene Unterscheidung nur beiläufig berührt wird.

den Cicero mit perfectum officium bezeichnet, scheint von unserem Vater gar nicht in seiner vollen Bedeutung gefasst worden zu sein. — Im Folgenden dafür der Nachweis!

Es sind zwei Stellen in den Officien, wo Ambrosius auf die Unterscheidung eines officium perfectum und officium medium zu sprechen kommt, beidemale mit ausdrücklicher Aufnahme des stoischen Terminus *κατόρθωμα*, nämlich I, 36 ff. und III, 10. An ersterer Stelle schneit ziemlich unerwartet der Satz herein: „Officium autem omne aut medium aut perfectum est“. Der ersteren Klasse sind zuzuzählen die Gebote der zweiten Tafel des mosaischen Dekalogs, verbunden mit jenem Grundgebot der Nächstenliebe, nach dem Worte Jesu an den ihn um den Weg zur Seligkeit befragenden reichen Jüngling (Matth. 19, 17 ff.). „Haec, heisst es, sunt media officia, quibus aliquid deest“. Was aber ist dies Fehlende? Nach dem Context wie nach dem Wortlaut jener neutestamentlichen Stelle dürfte sich, wie das von protestantischer Seite gegenüber katholischer Auslegung wohl erwiesen ist, ergeben, dass nach Christi Absicht die rechte Intention, nicht natürlich jenen Handlungen an sich, wohl aber dem Handeln des Jünglings fehlt, was dann für die Fassung des Vollkommenseins ein Resultat ergäbe, wie wir es I, 147. II, 7 u. ö. angedeutet finden, ein Resultat, welches in der That der stoischen Auffassung des officium perfectum nahe käme (cf. Cic. off. I, 8 rectum officium. III, 59 recte factum). Dass auch Ambrosius dies im Sinne gehabt haben könne, wird nicht durch die folgende Bestimmung des *κατόρθωμα* als dessen, „quo corriguntur omnia, quae aliquos potuerunt lapsus habere“ abgeschnitten, wohl aber durch die Aussagen über das, was den Inhalt des *κατόρθωμα* bilden soll. Es sind dies nämlich bestimmte, besondere Handlungen, als z. B. freiwillige Armut. Diesen Inhalt aus der Schrift zu gewinnen macht unser Vater eine bedenkliche Operation. Während nämlich, wie wir sagten, nach Jesu Absicht jenem Jüngling bei all seiner Gesetzes-

erfüllung noch etwas fehlte, nämlich die rechte Herzensstellung, lässt Ambrosius dem von dem Jüngling beschriebenen Handeln an sich etwas fehlen, verlegt also das sittliche Kriterium, wenn nicht ausschliesslich, so doch mit in das Objekt der Handlung statt rein in die Intention des Handelnden, und schafft so ein Gebiet von vereinzelten Handlungen, die ihrem Objekt nach besser sind als andere, so dass sie schliesslich geeignet erscheinen, einen Ausgleich herzustellen gegenüber etwaigen sittlichen Mängeln.[1]) — Die andere genannte Stelle, wo unser Vater in scheinbarer Abhängigkeit von der Stoa auf die Unterscheidung von officium medium und perfectum zu sprechen kommt, ist III, 10. Hier tritt neben das *κατόρθωμα*, das mit ciceronianischen Worten als perfectum et absolutum officium bezeichnet wird, als secundum (Cic. III, 15: secunda honesta) das commune officium, welches so genannt wird, weil es nicht eine beschwerliche(!) und ausserordentliche (ardua und singularis) Tugend erfordert und darum nicht nur Wenigen eignet, wie dies bei Fasten und freiwilliger Armut der Fall. Damit scheint dasselbe Resultat gewonnen, wie vorhin: Es giebt besondere und zwar, wie wir hier erfahren, grössere Anstrengung erfordernde Leistungen, die an sich von höherem sittlichen Wert sind. Es dürfte dies aber vielleicht nur Schein sein. Ambrosius betont nämlich hier ganz anders

[1]) Wir sagen absichtlich, dass diese Handlungen ihrem Objekt nach besser sind, nicht dass sie an sich gut seien. Denn allerdings möchte Ambrosius die Voraussetzung, dass auch die rechte Gesinnung die Handlung begleite, nicht fallen lassen. — In der Praxis freilich läuft diese Voraussetzung leicht Gefahr verloren zu gehen. (Eine Neigung dazu schon de obitu Theod. cf. Deutsch, l. c. p. 44 ff.) Dies hat später in der römischen Kirche zu der Lehre von dem thesaurus supererogationis meritorum (cf. Oehler, Symbolik, p. 620 ff.) geführt und zu den haarsträubenden Missbräuchen des Ablasskrames. Aber auch bei Ambrosius finden sich die Anfänge solcher Consequenzen (cf. Deutsch, l. c. p. 48), wie er denn überhaupt die Keime der römischen Werklehre in fast allen Stücken aufweist.

die Grundgesinnung. Nur das *κατόρθωμα* geht hervor a vero virtutis fonte, das commune officium nicht. Aecht stoisch! — Wenn nur nicht das commune officium gleich in einer Weise beschrieben würde, dass es nicht nur nicht als nicht sittlich, als *ἀδιάφορον* (Cic. fin. III, 58), sondern geradezu als sittlich verwerflich erscheint (vergl. das compendia captare etc. mit dem über die sapientia carnis und das communiter sapere Gesagten, § 9. § 12). Danach aber haben wir hier einen Gebrauch der stoischen Termini, der weder mit dem zu I, 36 ff. Bemerkten noch zu der stoischen Denkweise stimmt. Ambrosius hat sich einfach verleiten lassen, verführt durch das „commune", die zwei Ausdrücke bei Charakterisierung wahrer und falscher Moral zu gebrauchen. Dass dies möglich, dass er, vor Allem bei letzterer, noch von officium so reden kann, ist ein Zeichen allerdings grosser Unklarheit. Jedenfalls kann aber nunmehr diese Stelle für uns nicht das bei I, 36 ff. gefundene Resultat alterieren. Dass wir es aber dort nicht mit einer vereinzelten Aeusserung zu thun haben, sondern mit einer festen Anschauung unseres Kirchenvaters, zeigt sich u. A. klärlich aus jener Stelle, welche wir am Anfang von III, C besprachen. Wir meinen die Erörterungen über den Unterschied zwischen dem honestum und decorum I, c. XLV f. Wie unser Autor bei seinen sonstigen Ausführungen dort die Verbindung des honestum mit dem schöpfungsmässigen, des decorum mit dem erlösungsmässigen Zustand aufrecht erhalten will, bleibt allerdings immerhin unverständlich. Im Uebrigen aber bekommen wir Licht in die Darstellung. Ambrosius hat, wie sein antikes Vorbild, zunächst die Concinnität des honestum und decorum behauptet und eine strikte begriffliche Auseinanderhaltung der zwei Gebiete, welche von den Begriffen umschlossen werden, für unmöglich erklärt. Dennoch hat er, wiederum nach Cicero's Vorgang, einen gewissen Unterschied gemacht (cf. oben) und ist insofern über sein Vorbild schon hinausgegangen, als er dem

honestum als der gesunden Wurzel das decorum als die Blume gegenüberstellt, diesem somit einen entschiedeneren Vorrang wahrend. So ist vorbereitet, dass er ihm auch im Unterschied von dem honestum jenes Gebiet an sich vorzüglicherer Handlungen zuweisen kann, davon wir oben sprachen und als dessen Repräsentanten hier das „Gotte Hymnus Singen“ und, was uns besonders interessiert, das „orare velatam“ und „orare promittentem castitatem cum bona conversatione“ — im Unterschied von dem „in habitu ornato orare“, welches nur „convenit“ — erscheinen.[1]) Im Folgenden (§ 221) wird nun nach Cicero die Einteilung des decorum in ein generale und ein speciale gegeben, und es wäre vielleicht möglich, obgleich es sich nicht beweisen lässt, dass die Sache nun so gedacht ist, dass jenes Gebiet, welches eben zuvor dem decorum überhaupt ist zugeeignet worden, weiterhin auf das decorum speciale beschränkt sein soll, welches aliquem actum in suis habet virtutibus praeeminentem, während das decorum generale entsprechend dem § 219 über die Untrennbarkeit des decorum und honestum Gesagten das weitere Gebiet umfasst.[2]) — Jedenfalls

[1]) Es ist beachtenswert, dass es nur Stücke sind, welche sich auf den Stand der Kleriker oder der Nonnen beziehen. Auch das Hymnussingen gehört dahin, das sich unterscheidet von dem timere, diligere, precari, honorificare Deum, welches dem Gebiet des honestum zugeeignet wird.

[2]) Für diese Vermutung spricht, dass als decorum schlechthin alles Mögliche bezeichnet wird, was nicht zu jenen Stücken gehört; was, wenn denselben nicht wenigstens das decorum speciale reserviert bleibt, zu jener mit solchem Pomp angekündigten Unterscheidung (§ 220) absolut nicht stimmen will. Dagegen könnte sprechen, dass § 222, wo von dem decorum generale die Rede ist, in dem angeführten Citat das „velatam orare“ wiederkehrt. Doch kann dies möglicherweise auch nur dadurch hier mit hereingekommen sein, dass es eben zu jenem Schriftwort gehörte, dessen zweite Hälfte Ambrosius für seine Beweisführung brauchte. — Der Umstand, dass, die Richtigkeit unserer Vermutung angenommen, es auffallen könnte, dass die eigentümliche Unterscheidung und Bestimmung des zwiefachen decorum nicht weiter genutzt wird, kann nicht in's Gewicht fallen. Ambrosius baut noch lange nicht jeden derartigen Gedanken auch weiter aus.

hat wenigstens in § 220 jene Anschauung von einer je nach dem Objekt des Handelns höher oder geringer zu wertenden Sittlichkeit dem Ambrosius die Feder geführt. — Auch die Erörterungen de viduis 72 ff. widersprechen in Nichts dem von uns gewonnenen Thatbestand. Nur einige weitere Bestimmungen über den Unterschied zwischen consilium und praeceptum, wie es hier heisst, werden beigefügt. Was nun im Einzelnen unserem Autor als dem Gebiete der vollkommenen Pflichten angehörig galt, brauchen wir nicht zu untersuchen.[1]) Uns beschäftigt nur noch, wie Ambrosius trotz der Aufnahme der stoischen Termini hier zu einer derartigen Abweichung von der Stoa gekommen ist. — Da ist nun wohl zunächst klar, dass er, wie wir schon andeuteten, die nicht ganz einfache Aufstellung der Stoiker über jenen Unterschied des *καθῆκον* und *κατόρθωμα* nicht völlig verstanden hat[2])

[1]) Einzelnes führt Deutsch l. c. p. 45 f. an, doch ist seine Zusammenstellung keine vollständige.

[2]) Die ciceronianische Vorlage mag ihm allerdings das Verständniss der stoischen Lehre hier erschwert haben. Cicero hat nämlich jene stoische Unterscheidung praktisch nicht verwertet. Er gedenkt ihrer, um sie sogleich wieder fallen zu lassen und sich gemäss der Tendenz seines Buches allein dem *καθῆκον*, dem officium schlechthin, zu widmen. Naturgemäss tritt nun die Adiaphorie dieses *καθῆκον* zurück. Es erscheint schon selbst als sittlich bestimmt und musste so erscheinen, sollte überhaupt das Buch seinem Zweck entsprechen. Trotzdem kann man nicht mit Schleiermacher, Kritik der bisherigen Sittenlehre, 2. Aufl., p. 134 sagen, dass Cicero hier Alles verwirrt habe. Diese „Verwirrung“ war notwendig, sobald die stoische Moral ins praktische Leben eingeführt werden sollte. — Aber Ambrosius hat wirklich Alles verwirrt. Er nimmt die Ausdrücke von Cicero herüber, ohne anzudeuten, — er merkte es eben selbst nicht — dass er etwas anderes darunter verstehe. Ihm sind das off. med. und perf. nicht prinzipiell, sondern graduell verschiedene Begriffe. Und der Massstab ihrer Verschiedenheit wird einem der Ethik fremden Gebiete entnommen.

und darum ganz unbefangen die stoischen Termini von Cicero herübernimmt, ohne die stoischen Gedanken damit zu verbinden. — Er würde aber überhaupt, auch wenn er sie voll verstanden hätte, die stoische Lehre sich gar nicht haben aneignen können, denn er kann sie bei seiner oben besprochenen äusserlich-gesetzlichen Richtung gar nicht brauchen. Er hat, indem er die heilige Schrift, als eine Summe von Vorschriften gefasst, zur letztinstanzlichen Autorität machte, alles sittliche Handeln in einer Weise vereinzelt, die Sittlichkeit der Art in eine Summe von Akten gesetzt, dass er nun, soll noch ein Unterschied stattfinden, das Teilungsprinzip nur in das Objekt der Handlung verlegen kann, das Subjekt höchstens soweit mit in Betracht nehmend, als die betreffende Handlung eine grössere oder geringere Anstrengung erfordert. — Und hier kam ihm eine schon von verschiedenen Vätern vor ihm adoptierte Lehrweise entgegnen[1]), die Unterscheidung nämlich zwischen Geboten und evangelischen Räten, wie sie besonders de vid. 72 ff. sich uns darstellt. Er fügt die stoisch-ciceronianischen Namen bei und — seine Autorität, durch welche die Lehre dann heimisch wurde in der Kirche der Folgezeit. —

Aber allerdings weder jene anderen kirchlichen Schriftsteller noch auch Ambrosius haben diese Lehrweise selbständig erfunden oder auf Grund missverstandener Schriftstellen allein aufgestellt, sondern es lag eine Unterscheidung zwischen höherer und niederer Sittlichkeit schon von der Antike her in der Luft, und weil dies der Fall war, hat man die biblischen Worte missdeutet. — Die antike Welt kennt innerhalb des Gebietes sittlicher Bethätigungen eine Doppelheit. Welches ist diese? — Luthardt (die sittliche Würdigung des Berufs etc. in der Zeitschr. für kirchl. Wschft. und kirchl. Leben I, XI p. 597 f.) verweist auf die

[1]) cf. Neander, Geschichte der christlichen Ethik. p. 148 ff. Luthardt, Luthers Ethik, p. 72 ff. Schwarz, Art. consilia evangelica in Herzog-Plitt, theol. Realenc. III, p. 345 ff.

Unterscheidung von politischer und philosophischer Tugend und meint, dass an Stelle jener die Tugend der kirchlichen Menge, an Stelle dieser die der Mönche getreten sei. Allein dies trifft bei unserem Vater nicht ganz zu. Ihm war nicht der in stiller Zurückgezogenheit dem weltflüchtigen Philosophen gleichende Mönch Ideal, — das ist morgenländisch-griechisch, nicht abendländisch-römisch; aus dem Morgenland auch stammt die Bezeichnung des Mönches als φιλόσοφος — nein, er will neben der negativen Askese auch eine energische positive Bethätigung im kirchlichen Leben sehen. — So wird für ihn bestimmend gewesen sein jene Unterscheidung der Moral des profanum vulgus der Ungebildeten von der Tugend der philosophisch Gebildeten, wie dies auch Luthardt, Luthers Ethik p. 72 ff. mit Recht allein hervorhebt, und es ist, da dieser Dualismus ganz besonders von der Stoa gepflegt, von dem Römerstolz begünstigt ward, trotz Allem, was wir zuvor über die Abweichung des Ambrosius von der Stoa in der Auffassung des officium medium und perfectum fanden, wiederum der stoisch-ciceronianische Geist, der aus ihm redet. Als clericus, als minister ecclesiae, sei's im Bischofsmantel, sei's in der Mönchskutte, in erhabener Ruhe, erhaben über alle Anfechtungen der weltlichen und fleischlichen Begierden und Freuden, doch sich bethätigend und zwar so, dass er ea, quae agit, bene agit, bene autem agens recte agit (de Jac. et vita beata II, 12), so steht sein Ideal da, hoch über der Menge Jener, die nichts als die Erfüllung der praecepta leisten, der Thoren, wenn auch nicht im strikten Sinne der alten Stoa, der Thoren, welche die wahre Weisheit, die wahre Tugend noch nicht ahnen. Sein Ideal, sagen wir. Dasselbe in klerikaler Ueberhebung durch seine Person verwirklicht zu sehen, war er weit entfernt.

Wir sind am Ende. Die Erwartungen, welche uns aus der Eigenart, dem Bildungsgang und der Stellung des Ambro-

sius von vornherein erwuchsen, haben uns nicht betrogen. Punkt für Punkt sahen wir unseren Kirchenvater in Abhängigkeit von der stoisch-ciceronianischen Moral die Ethik darstellen, und nicht nur stoische Formen, ganze stoische Gedankenzüge sind uns in seinen Schriften, insbesondere in den Officien, begegnet. Wie weit diese wirklich sein Eigentum geworden, wie weit sie ihm, dem unselbständigen, vielleicht nur wider Wunsch und Willen in die Feder liefen, das zu untersuchen lag nicht in unserer Absicht. Wir wollten des Ambrosius Darstellung prüfen, denn sie, nicht seine Gedanken, seine Ueberzeugungen, ist bedeutungsvoll für die Folgezeit gewesen, und sie, nicht seine christlichen Grundanschauungen, ist von literarhistorischem Interesse. Und wir wollten diese Darstellung prüfen auf die etwa in ihr sich zeigenden stoisch-ciceronianischen Elemente. Wie viel von solchen Elementen noch heute in der kirchlichen Moral, besonders der römisch-katholischen, sich auswirkt, das festzustellen ist hier nicht der Ort. Nur soviel sei bemerkt, dass, finden sich derartige heidnische oder griechisch-philosophische Fermente, sie gewiss nicht zum mindesten durch den Kanal ambrosianischer Autorität herübergeleitet worden sind, denn, mag man seine wissenschaftlichen Leistungen schätzen wie man will, dass sie in Ansehen standen in der Kirche und zum Teil noch hoch geschätzt werden, das kann man nicht leugnen. — Dieses Ansehen aber auf Jahrhunderte hinaus verdankt unser Kirchenvater neben seiner Bedeutung als Kirchenregent und Bischof von Mailand nicht zum geringsten Teile der Gediegenheit seines Charakters, seiner Persönlichkeit. Nicht für die Schreibstube, aber für's Leben geschaffen, war er ein Mann in des Wortes bestem Sinne, und war ein Christ, wie Wenige.

Ich, *Hermann August Paul Ewald*, Sohn des Kaufmann Gustav Ewald zu Leipzig, bin geboren zu Leipzig am 13. Januar 1857. In der Privatschule des verstorbenen Schuldirektor Teichmann ward ich zur Reife für Untertertia herangebildet und besuchte sodann, von Ostern 1869 bis Ostern 1875, das Gymnasium zu St. Nicolai in meiner Vaterstadt. Mit letzterem Termine bezog ich die Universität Leipzig, um Theologie zu studieren. Das zweite Jahr meiner Studentenzeit sah mich in Erlangen. Ostern 1877 in die Heimat zurückgekehrt, studierte ich daselbst weitere zwei Jahre, vorwiegend theologischen Materien zugewandt. Nach bestandenem Examen pro candidatura et licentia concionandi siedelte ich zum zweiten Male nach Erlangen über, und widmete mich hier teils philosophischen teils theologischen Studien. Im Verlaufe des Winters 1879/80 erkrankt und dadurch zu einer mehrmonatlichen Musse genötigt, kehrte ich wieder nach Leipzig zurück, wo ich Ostern 1880 Aufnahme in das Prediger-Collegium zu St. Pauli fand, welchem Institut ich noch heute als Mitglied angehöre.